This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6DIC X
577.6
Kögel
HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

NT. Com
6272

577.6
Kögel

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

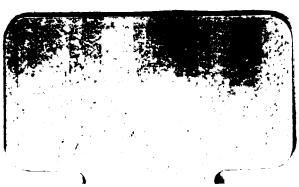
GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received Aug. 19. *1908*



Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. W. Lütgert, Prof. in Halle a. d. S.

Zwölfter Jahrgang 1908.

Zweites Heft:

Christus der Herr.

Von Lic. Dr. Julius Kögel
a. o. Professor der Theologie.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1908.

Christus der Herr.

Erläuterungen zu Philipper 2, 5—11

von

Lic. Dr. Julius Kögel,
a. o. Professor der Theologie.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1908.

AUG 13 1906
Divinity school.

Inhalt.

Seite

1. Der Zusammenhang der Stelle 8
2. Der Inhalt von V. 5 9
3. Das Ziel der Betrachtung 15
4. Χριστὸς ὁ κύριος 18
5. Die Auslegung der Stelle 24
6. Der Gedankengang der Stelle 46
7. Schlußfolgerungen 47

Anmerkungen 53

Philipper 2, 5 ff.

Läßt ſich denn über dieſe bekannte chriſtologiſche Stelle noch etwas Neues ſagen? Es iſt doch ſchon über ſie ſo viel und ſo Treffliches geſchrieben worden! Zu allen Zeiten der Chriſtenheit hat ſie verſtändlicherweiſe das lebendigſte Intereſſe gefunden. Es ſei hier nur für die jüngſte Zeit auf die eingehenden Abhandlungen von Weiffenbach, Zahn u. a. hingewieſen.[1]) Selbſtverſtändlich wäre es grundverkehrt, ſollte von neuem der Verſuch unternommen werden, in eine umfaſſende Behandlung der ganzen Stelle und alles Einzelnen in ihr einzutreten. Leidet doch in der Gegenwart die Arbeit in der theologiſchen Wiſſenſchaft ſchon gar zu ſehr darunter, daß man meint, die kleinen Fündlein, die hier und da gemacht werden, gleich zu dicken Büchern ausgeſtalten zu müſſen. Es ſollte immer mehr gelernt werden, beſonders auch in der Exegeſe, an das Vorhandene anzuknüpfen und das Gegebene fortzuführen.

Von dieſem Gedanken aus iſt die folgende Abhandlung geſchrieben. Sie will nicht etwas durchweg Neues über die Stelle Phil. 2, 5 ff. bieten. Sie meint einzelnes nur deutlicher machen und in eine hellere Beleuchtung rücken zu können. Sie hofft das eine oder das andere, was der Apoſtel hier will, noch beſſer verſtehen zu lehren, von Punkten aus, die ihr bisher nicht genügend beachtet zu ſein ſcheinen. Sie wird es deswegen auch möglichſt ſo zu halten ſuchen, daß ſie über Geſagtes oder ſchon richtig Geſtelltes, mit dem ſie übereinſtimmt, ſchnell hinweggeht und es nur inſoweit berührt, als es hier zum Verſtändnis des Darzulegenden notwendig iſt, daß ſie dann aber auch bei dem,

worauf es ihr ankommt, und was sie speziell im Auge hat, um so ausführlicher verweilt und sich dahinein mit um so mehr Liebe versenkt. Ebenso wird sie die Auseinandersetzung mit anderen Ansichten tunlichst in die Anmerkungen verweisen, damit die Einheitlichkeit des Gedankenganges gewahrt bleibe, und derjenige, den nur dieser interessiert, sich an ihm allein genügen lassen kann.

1.

Was für das Verständnis eines jeden zu einem größeren Ganzen gehörenden Abschnittes und speziell auch für das Verständnis unseres Abschnittes von entscheidender Bedeutung ist, ist zugestandenermaßen der Zusammenhang. Der Zusammenhang ist aber hier folgender.

Nachdem der Apostel die Gemeinde über seine eigene Lage und das Urteil, das er über sie hat, aufgeklärt hat, sowie über die Aussichten, die sie ihm zu bieten scheint, geht er 1, 27 zu den Angelegenheiten der Leser selbst über. Dieselben geben ihm in erster Linie Anlaß zu einer ernsten, eindrücklichen Mahnung. Sie betrifft die Einheit der Gemeinde, deren Bedeutung von Paulus mit starker Betonung zur Geltung gebracht wird, sowohl den etwaigen Anfeindungen gegenüber, die das Zusammenleben von außen her zu stören drohen (1, 27—30), als auch für dies Innenleben selber. Wie wichtig dem Apostel die Mahnung gerade in dieser Beziehung ist, wie sehr ihm am Herzen liegt, hierin eine nachhaltige, tiefgreifende Einwirkung auszuüben, dafür ist ja der beste Beweis der eigentümliche Satz in 2, 1 mit dem immer wiederkehrenden εἰ. Er klingt fast wie eine Beschwörungsformel. Alle die Bande werden der Gemeinde in Erinnerung gebracht, die sie mit dem Apostel verknüpfen. Alle die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen werden gleichsam zur Unterstützung angerufen. Der Apostel kann nicht genug Ausdrücke finden, um den Empfängern recht ans Herz zu gehen. Sei es, daß er nahende Gefahren wittert, womöglich von seiten der Judaisten

(vgl. Kap. 3, 2 ff.), sei es, daß er dabei ausschließlich die Zustände in der Gemeinde im Auge hat — er legt die ganze Kraft seines Herzens in diese Mahnung hinein.

Kommen wir mit diesem Eindruck von den ersten Versen des Kapitels her und treten an Vers 5 heran, so drängt sich uns mit aller Gewalt die Nötigung auf, in ihm die Mahnung zur Einheit ihre Fortsetzung, respektive ihren Abschluß finden zu lassen. Ist dieser Vers 5 doch auch begründend an das Vorhergehende mit der Partikel γάρ angeschlossen.[2]) Das wird allgemein zugestanden, daß dieser in sich eng geschlossene Abschnitt 5—11 den angefangenen Gedanken fortführt, respektive zu Ende bringt, ja er die Spitze der Mahnung darstellt. Nur in welcher Weise das gilt und wie das zu verstehen ist, darüber herrscht in gewisser Weise noch nicht völlige Übereinstimmung und Klarheit. Das beweist insonderheit die verschiedene Erklärung, welche der Vers 5 gefunden hat. An ihm wird es deutlich, wie wenig es bisweilen gelungen ist, ihn wirklich energisch und konsequent an das Vorhergehende anzuschließen.

2.

Was den Vers 5 so schwierig gemacht hat und ihn eine so mannigfaltige, oft so gekünstelte Auslegung hat finden lassen, das ist augenscheinlich durch das eine verursacht gewesen, durch die Annahme, mit der man gerne von vornherein an die Deutung desselben heranging, daß die folgende christologische Betrachtung Jesu Vorbild in der verlangten Gesinnung aufweisen solle.[3]) Das war natürlich bestimmend für das Verständnis des Relativ-Satzes: ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ja, sollte es zu viel behauptet sein, wenn gesagt wird, daß die besondere Lesart, die dieser Vers bekanntermaßen aufweist, im letzten Grunde ihre Entstehung der genannten Voraussetzung verdankt?[4]) Denn in der Tat, wenn sie statt des Aktivums das Passivum bringt: τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν, kommt das heraus, was verlangt wird, und

läßt sich wirklich der Relativ-Satz von der Gesinnung Jesu verstehen: ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ entsprechend dem, wie Luther übersetzt: ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war.[5]) Aber die Frage ist eben die, ob die Voraussetzung zu Recht besteht, und hier eine solche direkte Bezugnahme seitens des Apostels auf die Gesinnung Jesu vorliegt.

Was bedeutet der Relativ-Satz? Hofmann hat vor allen andern es in letzter Zeit mit Nachdruck zur Geltung gebracht, daß dort nicht auf das Vorbild Jesu reflektiert werde.[6]) Die Wendung des Satzes lasse es schon nicht zu. Es sei in ihm keine andere Ergänzung möglich, als die durch den Hauptsatz bedingte und in der Form des Verbums unmittelbar dargebotene: φρονεῖτε. Lautet dann die Mahnung: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ φρονεῖτε, und ist es unbestritten, daß φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ „die mit dem Verhältnisse zu Christo Jesu gegebene und durch dasselbe bestimmte Sinnesrichtung" meint, so ergibt sich der Gedanke in der etwas schwerfälligen Formulierung Hofmanns: „der Apostel ermahnt sie, ihren Sinn in ihnen so gerichtet sein zu lassen, daß er dieser ihn zu einem christlichen machenden Bestimmtheit nicht ermangelt."[7]) Oder: „ihr Sinnen und Denken soll so in ihnen selbst seine Bewegung haben, daß dieselbe zugleich in Christo Jesu beschlossen ist, wonach es dann auch seine Bestimmtheit nicht von ihnen selbst hat, ohne von Christo Jesu. Also christisch, nicht selbstisch soll ihre Sinnesart sein."[8]) „Hoc sentitis in vobis, quod sentitis in Christo."[9])

Was an dieser zunächst sehr einleuchtenden Wiedergabe stutzig macht und bei längerem Überlegen gegen sie bedenklich stimmt, ist ein Doppeltes. Erhält einmal der Gedanke auf diese Weise nicht eine wunderbar ins allgemeine gehende Wendung? Was hat es zu besagen, daß plötzlich die Betonung der christlichen, respektive christischen Bestimmtheit ihrer Gesinnung, die doch für die ganze Betrachtung die selbstverständliche Grundlage ausmacht, derart in den Vordergrund gerückt wird? Fehlt nicht so völlig die nähere

Beziehung zu dem Vorhergehenden? Wird darauf erwidert, daß die in dem angeschlossenen Relativ-Satz (6—11) gegeben ist, so ist es um so wunderbarer, daß der Übergang sollte zu demselben gerade auf eine so allgemeine Weise gewonnen sein.

Ebenso ist zweitens die umständliche Formulierung dieses allgemeinen Gedankens auffällig. Hofmann hat selbst das Gefühl, daß bei seinem Verständnis zum mindesten die zusätzliche Bestimmung: ἐν ὑμῖν hätte fortfallen können und begründet sie damit, daß „dieselbe, die sonst mehr als müßig wäre, nur auf Grund der gegensätzlichen Beziehung zu ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu erklären sei"![10]) Aber von einer „gegensätzlichen Beziehung" ist hier ja gar nicht die Rede! Gerade von dem Gegenteil! Die innere Verbindung der beiden Seiten soll zur Geltung gebracht werden. Und daß es bei Hofmann nicht bloß so eine Art ist, sich auszudrücken, das beweist seine angeführte Erklärung an anderer Stelle: „christisch, nicht selbstisch soll ihre Sinnesart sein." Das besagt doch im Lebtag nicht die vorliegende Aussage, die gerade die Beziehung, nicht den Gegensatz der beiden Seiten zur Geltung bringt und dieselbe mit der Partikel καί nachdrücklich hervorhebt. Das, was Hofmann hier schließlich herauslieſt, wäre eher in einer Wendung mit οὐκ-ἀλλά ausgedrückt worden, oder sollte lediglich die „christische Bestimmtheit" ihrer Gesinnung ins Auge gefaßt werden, so war es näherliegend, einfach zu schreiben: τοῦτο φρονεῖτε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Schwierigkeit, die sich bei Hofmanns Vorschlag einstellt, läßt sich auch daran beleuchten, in welcher verschiedenen Verwendung die Präp. ἐν hier beidemal auftritt, da sie das einemal das Subjekt mit sich selbst beschäftigt sein läßt und das anderemal in Beziehung zu einem anderen setzt. Achtet man hierauf, so fehlt die Kongruenz der Sätze und wird die Gegenüberstellung unklar. Es ist völlig verständlich, wenn gerade in Rücksicht hierauf Haupt wiederum auf den früheren Gedanken zurückgreift, den des Vorbildes, und ihn mit Beibehaltung der Lesart φρονεῖτε nur in

der Weise ausgedrückt wissen will, daß er im Relativ-Satz einfach die Kopula ἔστι (resp. ἦν) ergänzt. Doch so einfach das auch klingt, eine solche Ergänzung hätte unbedingt hinzugefügt werden müssen. So wie er lautet, läßt der Relativ-Satz sie nicht erwarten. Auch nimmt sich dieser dann merkwürdig unbestimmt aus.[11])

Nein, Hofmann ist sicher der richtigen Wiedergabe am nächsten gekommen, weshalb hier diese Abhandlung auf ihn auch so ausführlich eingegangen ist. Sie möchte nur im Anschluß an ihn die Frage aufwerfen, ob die Gegenüberstellung: ἐν ὑμῖν — ἐν Χριστῷ vielleicht nicht noch präziser zu fassen sei, als es von seiten jenes geschieht. Es ist doch vorher von der Einheit die Rede, also von der Beziehung zueinander. Sollte es nicht nahe liegen, diese auch hier gemeint sein zu lassen? Oder ist es eine so unmögliche Sache, τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν zu verstehen: habt diese Gesinnung unter euch, untereinander? Sprachlich kann dies doch sicher nicht als ausgeschlossen hingestellt werden, angesichts dessen schon, was Kühner in der Grammatik der griechischen Sprache über die Vertauschung der reziproken und reflexiven Pronomina und wiederum über die Ersetzung dieser durch die einfachen Pronomina sagt.[12]) Wir würden hier also die Wendung: φρονεῖτε ἐν ὑμῖν gleich der anderen nehmen: φρονεῖτε ἐν ἀλλήλοις. Daß dann statt des reziproken das einfache Pronomen gesetzt ist, würde nur ein Hinweis darauf sein, als welch eine enge Einheit der Apostel die Gemeinde gefaßt hat, die als solche gerade um so mehr die Aufgabe hat, ihre innere Verbindung festzuhalten.[13])

Was vor allem die Richtigkeit dieser Auffassung erweisen und für dieselbe den Ausschlag geben möchte, ist ein Doppeltes: einmal trifft so der Gedanke mit einem von Paulus in einem anderen Zusammenhang, und zwar in ganz ähnlicher Weise ausgesprochenen zusammen. Röm. 15, 5 heißt es: ὁ θεὸς . . . δῴη ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν.

Es liegt sicher nahe, beide Aussagen miteinander zu vergleichen und eine nach der anderen zu erläutern, zumal sie auch sonst noch Berührungspunkte haben, wie sich später zeigen wird (vgl. S. 23). — Sodann ist vor allem der aufgewiesene Zusammenhang entscheidend, der, da er bisher zuletzt von der Gesinnung zueinander geredet hatte, diese nun auch in V. 5 erwarten ließ, und der vielleicht auch gerade die ungenaue Ausdrucksweise zuließ, da in ihm der Fingerzeig für das richtige Verständnis gegeben war. Auch das kommt in Verbindung damit in Betracht, daß das Verbum φρονεῖν, sofern es transitiv gebraucht wird und ein Objekt bei sich hat, nicht so sehr den rein intellektuellen Vorgang meint, als vielmehr denselben in seiner Beziehung zu anderen im Auge hat, also stets stärker auf die Gesinnung geht.[14]) Das gilt in einem Maße, daß namentlich die Verbindung μέγα φρονεῖν zur Kennzeichnung des Stolzes und des Hochmuts gegenüber dem anderen eine besonders beliebte ist, auch im Neuen Testament und speziell bei Paulus (vgl. Röm. 11, 21. 12, 3. 16). Für unseren Philipperbrief hat dies nun besondere Bedeutung. In keinem findet sich das Verbum so häufig, wie in ihm, fast ebenso zahlreich, wie sonst in der ganzen paulinischen Literatur zusammen, und zwar hier meist (1, 7. 4, 2. 10) in der Beziehung auf den anderen gebraucht. Namentlich die Mahnung 4, 2 τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ, bei der wir für unsere Frage die letzte Bestimmung: ἐν κυρίῳ unterstreichen wollen, klingt von neuem sehr an unsere Stelle an. Wir können von da aus urteilen, daß, selbst wenn der betonte Gedanke der Gesinnung untereinander in der Wendung nicht direkt ausgedrückt wäre (es bliebe dann nur das sprachliche Bedenken), er doch als ihr zugrunde liegend und in ihr ideell enthalten anzunehmen wäre. Darauf kommt es auf alle Fälle hinaus, daß die Gesinnung zu den anderen ihre Begründung in dem Verhältnis zu Christus erfährt. Die verlangte Stellungnahme zu den Brüdern wird als in der Gemeinschaft mit Christus gegeben

und von ihr gefordert hingestellt. Beides gehört eng zusammen. Der Mangel in der einen Hinsicht läßt auf den auch in der anderen Hinsicht schließen. Es gilt mithin, diese eine Hauptsache, die Verbindung mit Christus und die darin beschlossene Gesinnung, voll zu erfassen, und es wird sich die Einheit untereinander von selber einstellen. In diesem Sinne schließt der Apostel die Mahnung zur „Zusammenstimmung" — derart läßt sich vielleicht am ersten das geforderte τὸ αὐτὸ φρονεῖν (V. 2) wiedergeben — mit dem Hinweis auf die Verbindung mit Christus und die darin gesetzte Gesinnung. Das ist in Summa der Gedanke, den wir hier zum Verständnis des Textes stärker zur Geltung bringen möchten, als es bisher geschehen ist, daß wer Christus angehört und sich von ihm den Sinn heiligen läßt, damit auch sofort die rechte innere Stellung zu den Brüdern gewinnt, in Liebe und Hingabe. Daher: habt diese Gesinnung untereinander, die ihr in Christus Jesus habt.

Die Partikel καί braucht uns dabei nicht zu stören. Sie ist nur für den auffällig, welcher nicht die griechische Bildung derartiger Vergleichungssätze, wie sie hier vorliegen, kennt. Sie ist wohl immer wieder mit der Anlaß gewesen zur Annahme, als sei hier durchaus von dem Vorbilde Jesu in der Gesinnung die Rede (καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), das aber nur aus mangelnder Sprachkenntnis. Kühner schreibt in seiner Grammatik über diese Vergleichungssätze: „in ihnen wird, um die gegenseitige Beziehung derselben zueinander deutlich auszudrücken, sehr oft in beiden Sätzen καί gesetzt." Die Aussage würde uns vielleicht noch verständlicher werden, würden wir einmal in Gedanken in beiden Sätzen die Partikel hinzufügen. „Häufiger jedoch," fährt Kühner fort, „wird καί entweder in dem ersteren oder in dem letzteren Gliede weggelassen, und zwar in dem ersteren — also in unserem Falle — wenn dem Redenden, indem er dieses hinstellt, das zweite noch nicht vorschwebt, oder auch, wenn er in dem ersteren nicht schon auf das zweite hinweisen will."[15]) Es

würde also damit, daß das καί im ersten Gliede fehlt, nur ausgedrückt sein, daß dasselbe zunächst seine Bedeutung für sich beansprucht und in dieser zu erfassen ist, was ja auch im Anschluß an das Vorhergehende sofort einleuchtet, da dort diese ihre Gesinnung untereinander, nämlich die der Einheit, beschrieben ist. Zugleich wird dann zweitens dieselbe in Beziehung gesetzt zu derjenigen, die für sie in der Verbindung mit Christus gegeben ist. Die Partikel καί negiert mithin nicht unsere Auffassung; sie erläutert sie vielmehr und macht nur noch deutlicher, wie es für den Verfasser zu dieser Gedankenverbindung gekommen ist.

3.

Das Verhältnis zu den Brüdern in Abhängigkeit von dem zu Christus, die Gesinnung in der einen Hinsicht herzuleiten von derjenigen in der anderen — das wird sich als das punctum saliens der Darlegung ergeben, auch für die im Relativ-Satz (V. 6—11) angefügte christologische Betrachtung. Inwiefern das gilt, wird uns deutlich, wenn wir am Ende derselben anfangen. Der Schluß macht uns ja erst das Ziel klar, auf das der Apostel hinauswill, und stellt damit den Gedanken fest, auf den es ihm ankommt.

Vers 9 zeigt, wie dies das Resultat war dessen, was vorher dargelegt ist, daß Jesus einen Namen erhielt ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Welcher Name gemeint sei, kann im Zusammenhang nicht zweifelhaft sein. Denn zunächst mag man ja die Aussage ganz allgemein fassen und den Namen auf sich beruhen lassen. ὄνομα gibt allerdings das Wesen als geoffenbartes wieder und umfaßt das, was an einer Person bekannt geworden ist. Es würde damit betont sein, daß auf Grund seiner Offenbarung die Bedeutung Jesu als eine solche in die Erscheinung getreten und von Gott zur Geltung gebracht sei, die alle anderen Wesen überragt.[16]) Jedoch wenn wir nun zusehen, wie sich in V. 10 der Finalsatz anschließt, und mit ihm die Übertragung des Namens

als dahin zielend und darin gipfelnd, ja als darin erst zur Vollendung gelangend betont wird, daß Jesus auch die entsprechende Anbetung zu teil wurde, so sagen wir wohl kaum zu viel, wenn wir urteilen, daß der von Gott ihm geschenkte Name schließlich in der Anerkennung aufgeht, die ihm seitens aller dargebracht wird. In dem, was die Aussage κύριος Ἰησοῦς Χριστός umschließt, hat die Betrachtung ihren Schluß- und Höhepunkt. Der Apostel will augenscheinlich darauf hinaus, zu zeigen, wie es für Jesus zu dieser κυριότης gekommen ist, und was dieselbe für ihn in sich schließt. Wer versteht, was das besagt: Jesus Christus der Herr, und was das zugleich voraussetzt, der begreift die Gedanken des Paulus an dieser Stelle. Bei dem Begriff „κύριος" müssen wir darum hier noch einen Augenblick verweilen.[17])

Es kommt ein Doppeltes in Betracht. Einmal ist es sicher, daß in der Aussage „Jesus der Herr" für Paulus die Quintessenz, ja das Wesen des Christentums gegeben ist. Daran, ob einer diesen Jesus zum κύριος hat, hängt das Heil. In einer solchen Wendung, wie die ist 1. Kor. 12, 3: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ — kommt es vor allem zum Ausdruck (vgl. Röm. 10, 9. 13. 1. Kor. 8, 6). Die Christgläubigen führen daher den sie charakterisierenden Namen der ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 1, 2. Act. 22, 16. 2. Tim. 2, 22, vgl. auch Act. 2, 21). Ἰησοῦς ὁ κύριος — das ist die Botschaft, die sie in alle Welt hinaustragen (2. Kor. 4, 5). Des Apostels eigenes Erlebnis vor den Toren von Damaskus spiegelt sich in dieser Zusammenfassung wider. Als der ihm Jesus dort erschienen ist, in dem strahlenden Glanze der gottheitlichen Majestät, als solcher hat er für ihn die entscheidende Bedeutung gewonnen, und als den verkündet er ihn fortan. Es ist in dieser Aussage die Summa der paulinischen Christologie enthalten, so daß alle weiteren Ausführungen derselben an jene anzuknüpfen und von ihr herzuleiten sind.[18]) Was

der einzelne also in der Verbindung mit Christus erlebt, ist dies, daß „Jesus sei mein Herr". Die Bestimmung V. 5: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, um nun auf den Ausgangspunkt zurückzugreifen, berührt sich eng mit dem, was sich so als das Ziel der Betrachtung ergeben hat. Derart, wie es dort vorausgesetzt ist, mit seinem Sein und Sinn in Christus wurzeln, heißt, ihn zum Herrn haben. Sie sind ἐν Χριστῷ, weil er ihr κύριος ist. Auf diese Weise leuchtet es schon ein, wie der Relativ-Satz 6—11 nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich mit der Aussage V. 5 zusammenhängt und ihr zur Erläuterung und näheren Motivierung dient. Es soll das zur vollen Geltung gebracht werden, was es heißt, φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, nämlich ihn anzubeten als den Herrn.

Das ist aber nur die eine Seite. Damit ist die Beziehung zu den anderen noch nicht berührt. Dies φρονεῖν ἐν Χρ. Ἰ. soll ja das rechte φρονεῖν untereinander zur Folge haben. Und in der Tat, da ergibt sich gerade der Begriff „κύριος" als das verbindende Moment. Es ist doch merkwürdig und ist sicher bisher viel zu wenig beachtet, in welcher universalen Fassung uns hier das Prädikat des κύριος entgegentritt, wie es mit starkem Nachdruck als eines hervorgehoben wird, das für alle Geistes-wesen in gleicher Weise in Betracht kommt und erst damit zu seinem Recht gelangt, daß es für einen jeden Kraft gewinnt. Ist das auch mit Worten des Alten Testaments ausgedrückt, so ist es doch sicher nicht bloß pleropho risch zur Ausschmückung gemeint, wenn er mit solchem Nachdruck hinzufügt, ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ παὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται — zumal in den Original-text aus Jes. 45, 23[19]) noch die nähere Bestimmung eingeschoben worden ist: ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Für die ganze vernunftbegabte Schöpfung liegt dies Ziel vor. Auf sie alle ist es abgesehen, auf Tote nicht weniger als auf Lebende — bei den καταχθόνιοι ist augenscheinlich an die in der Unterwelt,

im Hades, weilenden Verstorbenen zu denken — auf die Erdenpilger ebenso wie auf die Himmelsbewohner.[20])

Dieser stark pointierte Hinweis muß unbedingt seine Bedeutung haben. Er ist in dem Gedanken gegeben, von dem wir ausgingen, und der hier seine Bestätigung findet, in der engen Verbindung, die als zwischen dem Verhältnis zu Christus und dem Verhältnis zu den Brüdern bestehend den Lesern in ganzer Schärfe zum Bewußtsein gebracht werden soll. Wer sich mit Jesus als dem κύριος zusammenschließt und so seine Gesinnung in ihm bestimmt sein läßt, der ist auch sofort an die Mitmenschen gewiesen; denn als der κύριος ist Jesus der Herr der Welt und gehört er allen zu. Es ist ein Widerspruch in sich, Jesus dienen und sein eigen sein zu wollen und dabei nicht zugleich zur Hingabe an die Nächsten getrieben zu werden, sich als dem Heilande zugehörig zu wissen und doch nicht Einigkeit mit den Genossen zu erstreben. Bei wem dieser Zwiespalt vorhanden ist, der verkennt noch die ganze Größe dessen, was mit ihm geschehen ist, da er in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen wurde, nämlich daß er sich damit dem κύριος aller unterstellt hat. So ergibt sich schon von da aus die Tragweite der Forderung: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. Was soll dann aber die zwischeneingeschobene Betrachtung?

4.

Die nähere Ausführung verstärkt auch ihrerseits noch das Moment, das sich aus dem Schluß ergab. Sie zeigt den Weg, wie es für Jesus zu dieser κυριότης kam, und zwar in einer Weise, daß dadurch die aufgestellte Forderung, die Gesinnung im Dienste des Herrn auch für die Brüder maßgebend sein zu lassen, noch eine Verschärfung erhält. Es schildern diese Verse den Heilsgang Jesu, der ihn in die gottgleiche Stellung als eine allen geoffenbarte zurückführte und damit das Heil realisierte. Denn darin, daß Jesus als der κύριος vor aller Welt dasteht, ist ja für Paulus das Heil gegeben.

Dieſen entſcheidenden Geſichtspunkt haben wir zum Verſtändnis ſtets im Auge zu behalten. Es werden von ihm aus die mannigfachen Fragen beantwortet, die ſich an unſeren Text anknüpfen. Das Prädikat des κύριος iſt als der Ausgangspunkt zu nehmen, weil es am Anfang des Erlebens des Apoſtels ſelber ſteht. Iſt das aber, wie wir ſagten, die Summa deſſen, das ſich ihm in ſeiner Bekehrung mitgeteilt hat, ſo iſt damit für ihn auch in demſelben der Reichtum deſſen beſchloſſen, was Chriſtus an ſich iſt. Als der Herr, dem Anbetung gebührt und der als ſolcher auf ſeiten Gottes der Menſchheit gegenüberſteht, iſt er auch ſofort der Ewige und der von jeher Seiende. Der Präexiſtenzgedanke iſt für Paulus mit dem κύριος-Prädikat unmittelbar geſetzt. Er fügt nicht etwas Neues hinzu zu dem, was dieſes beſagt; er beleuchtet nur die Bedeutung und Tragweite, die es hat, und zeigt, in welchem Umfange und wie unbedingt es gilt. Das iſt aus verſchiedenen Gründen wichtig zu betonen, einmal gegenüber der Annahme, als ſei die Betrachtung des Entwicklungsganges Jeſu lediglich aus theoretiſchem, ſpekulativem Intereſſe hinzugefügt[21]) und ſtehe nur in loſem Zuſammenhange mit dem ganzen Stück, oder als ſei ſie gar nur aus zeitgenöſſiſchen Vorſtellungen heraus zu verſtehen und habe vornehmlich mythologiſchen Wert. Dem zur Abwehr iſt es gerade von Bedeutung geweſen, daß wir den Anfang bei dem Schluß des Abſchnittes gemacht und zugeſehen haben, was mit dem denſelben zuſammenfaſſenden und krönenden Begriff des κύριος von ſeiten des Apoſtels und in ſeinem Sinne ausgeſprochen iſt, mit dem Ergebnis: der κύριος iſt der Präexiſtente; ſeine Gottzugehörigkeit ſchließt ſeine Ewigkeit ein. Es ſoll mit dieſer kurzen Bemerkung nicht etwa die Frage nach der Herkunft des Präexiſtenzgedankens erledigt werden. Das geht nicht an in dem begrenzten Rahmen dieſer Arbeit. Die Erwägung iſt nur die, wieweit ſich Verbindungslinien von der einen Anſchauung zu der anderen aufweiſen laſſen, ſowie ſie

ſpeziell für unſeren Zuſammenhang, namentlich für die Beziehung des Endes zum Anfang und umgekehrt in Betracht kommen.

Aber auch nach der anderen Seite hat dies ſeine Geltung, gegenüber dem Bedenken, ob dieſe Ausſagen überhaupt in des Apoſtels Munde möglich ſeien und nicht völlig aus ſeiner Vorſtellungswelt herausfallen.[22]) Auch hier gibt allein den Ausſchlag die Beachtung und Feſtſtellung des Verhältniſſes, in dem das einzelne zu dem großen, zentralen Grundbegriff ſteht, wieweit es ihm inhäriert oder wieweit es ihm von außen her aufgetragen erſcheint. Die κυριότης Jeſu iſt ja die unbeſtreitbare, grundlegende Tatſache der pauliniſchen Chriſtologie. Sie gibt den Maßſtab und den Schlüſſel zum Verſtändnis aller weiteren Gedanken und Ausſagen.

Allerdings iſt dabei im Auge zu behalten, daß für Paulus der κύριος der Lebendige und Gegenwärtige iſt, der, mit dem zu jeder Zeit der Gläubige in Gemeinſchaft zu treten und den innigen Verkehr zu pflegen vermag (vgl. Soden,[2] Phil.-Br. S. 41). Das iſt beſonders hier von neuem zu betonen, falls wir recht getan haben, auf Grund der Erklärung von V. 5 für unſere Stelle vor allem die Frage dieſes Verkehrs in Betracht zu ziehen und den Hinweis auf ihn als den Ausgangspunkt für die Darlegungen des Apoſtels anzuſehen. Wir haben von da aus auch den Vorteil, einen oft erörterten und viel hin und her beſprochenen Punkt ohne große Mühe entſcheiden zu können, nämlich die Erwägung, wie das Relativum ὅς, mit dem in V. 6 die ganze Konſtruktion anhebt, zu verſtehen iſt und auf wen es ſich bezieht. War vorher in V. 5 das Beiſpiel Chriſti in der Geſinnung gemeint und war es dann ſelbſtverſtändlich, für die Bezeichnung Χριστὸς Ἰησοῦς und darum auch für das Relativum den hiſtoriſchen ins Auge zu faſſen, ſo ergab das für eine genaue Präziſierung nicht geringe Schwierigkeiten angeſichts des Verſchiedenen, das der Relativſatz bot, und der wechſelnden Stadien dieſes Chriſtus, die er berührte. Für uns liegt die Sache hingegen ſehr einfach. Es iſt, auch

gerade im Anschluß an V. 5, der Christus, der der christlichen Gemeinschaft vor Augen steht, den sie anbetet und mit dem sie sich verbunden weiß; es ist der gegenwärtige Christus. Vor allem bleibt auf diese Weise die Einheit des Subjektes gewahrt. Er ist der sich selbst gleiche, durch allen Wechsel und Wandel des Erlebens hindurch. Das Zurückgehen auf den Präexisten bedeutet in diesem Falle keinen Sprung, falls das stimmt, was wir vorher über die enge Beziehung des Präexistenzgedankens zu dem der κυριότης gesagt haben, daß der eine unmittelbar in den anderen eingeschlossen sei. Dabei fügen wir in Parenthese hinzu, daß die Frage, ob überhaupt dem Apostel im Relativsatz die Präexistenz vor Augen steht, nachher noch eine nähere Erörterung erhält.[28])

Aber noch ein weiteres erledigt sich für den Zusammenhang von der strikten Beziehung aus auf die κυριότης des Christus. Es wird uns verständlich, wie der Verfasser hier des näheren auf die Vorgeschichte jenes eingehen kann und in welchem Sinne er es tut. Für ihn ist es selbstverständlich, schon auf Grund seines eigenen Erlebens, daß einer nicht mit dem κύριος, dem gegenwärtigen, lebendigen Herrn in Verbindung treten kann, ohne ihn nicht zugleich als den geschichtlichen und den von jeher seienden zu erfassen. Jesu κυριότης ist ja allein in seinem irdischen Werdegang begründet. Wer sich ihm anschließt, dem steht dabei sofort das Bild des auf Erden Wandelnden vor Augen. Wer seine Gemeinschaft sucht, tut das auf Grund dessen, was jener auf Erden von Gott kommend geoffenbart hat. Sein himmlisches Sein ist für den Gläubigen nicht zu trennen von seiner historischen Erscheinung und darum auch nicht von seiner präexistenten Herrlichkeit. Gerade aber auf dies frühere geachtet, erhält die Erwägung der Gemeinschaft mit ihm noch eine Zuspitzung. Sie tritt in eine besonders scharfe Beleuchtung, und zwar speziell in der Beziehung, auf die es hier dem Apostel besonders ankommt. Es zeigt sich vollends die ganze Unsinnigkeit, die in dem zwiespältigen Verhalten gegeben ist, auf der einen Seite Jesu Jünger

sein und in ihm leben und weben zu wollen, und auf der anderen Seite nicht auch sofort den engen, festen Zusammenschluß mit dem Bruder zu vollziehen. Denn wer ihn zum κύριος hat und damit zugleich auf seinen irdischen Werdegang achtet, hat doch vor allem die wunderbare Hingabe vor Augen, mittelst welcher sich jener vollzogen hat, und nimmt mit tiefer Beschämung wahr, was der Heiland angewandt und wieviel er es sich hat kosten lassen, die Gemeinschaft mit ihm als κύριος zu ermöglichen und so das Heil zu realisieren.

In diesem Sinne ist der Hinweis auf das irdische Erleben eingefügt. Der Irrtum liegt ja hier nahe, daß nun schließlich doch, auch bei dieser Auslegung, das Vorbild Christi in dem Relativ-Satz gefunden werde. Das ist aber nicht der Fall oder gilt höchstens nur sehr indirekt. Es handelt sich hier gar nicht um die Gesinnung Jesu. Dieselbe ist wenigstens äußerst nebensächlich. Es wird zunächst nur das Geschehen als solches erwogen und das Opfer gezeigt, das in ihm für Jesus lag. Wäre das im Sinne des Vorbildes gemeint, so würde es ja schon äußerst mißlich sein und hat jedesmal den Auslegern nicht geringe Schwierigkeit bereitet, wie dann im Zusammenhang damit der zweite Teil der Darlegung, der sich noch dazu (V. 9 ff.) eng an den ersten anschließt, zu nehmen sei.[24]) Auch verrät die Ausdrucksweise an sich nichts von derartigen Gedanken. Die Tatsachen allein werden beleuchtet, und der Gang der Geschichte wird verfolgt, als einer, die von dem, welcher sie an ihr Ziel führte, den allerschwersten, unvergleichlichen Verzicht erforderte, den je die Welt gesehen hat — weshalb es ausgeschlossen ist, sich von dieser Geschichte erfassen zu lassen und an ihrer Frucht teil zu haben, mit einem selbstsüchtigen, von eitler Ruhm- und Streitsucht erfüllten Sinn.

Wie wir dies zu verstehen haben, macht der Vergleich mit der schon erwähnten Parallelstelle im Römerbrief noch klarer. Die Beziehungen zwischen beiden Stellen sind augenfällig, und

doch besteht ein Unterschied. Im Römerbrief kommt stärker das Moment des Vorbildes in Betracht, wie es ja auch schon in der Verbindung φρονεῖν κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν gegenüber der unsrigen φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gegeben ist. Die Mahnung, in der die Besprechung der asketischen Frage (Kap. 14) dort gipfelt, sich nicht selbst zu Gefallen, sondern dem Bruder zum Dienst zu leben (15, 1 ff.), erhält ihre Pointierung durch den Hinweis darauf, wie wenig Christus sich selbst zu Gefallen gelebt hat. Nun ist es aber merkwürdig, wie in dem positiven Satz (V. 3), da die Bestätigung durch die Erinnerung an das Leben des Heilandes eintreten soll, keineswegs von dem subjektiven Verhalten und Tun desselben die Rede ist, sondern objektiv von dem, was an ihm geschehen und zu sehen ist und was er erfahren hat. Die Leser werden gleichsam vor das Bild des auf Erden wallenden, leidenden Jesus gestellt, über den sich die Schmähungen der ganzen Welt ergossen haben. Da kommt es ihnen erst zum Bewußtsein, was die Forderung besagt: οὐχ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Der Verfasser nimmt also auch dort nicht das Vorbild im gewöhnlichen, einfachen Sinne, sondern er sucht den Lesern den Eindruck von dem objektiven Geschehen zu vermitteln, indem er weiß, daß dieser seine Wirkung in der beabsichtigten Beziehung nicht verfehlen kann, wie er ja auch fortfährt (V. 4): das ist uns zur Lehre — er sagt nicht, zur Nacheiferung — geschrieben, damit wir durch den Zuspruch der Schrift Hoffnung haben. Der Anblick dieses Heilandes, der das alles hat über sich ergehen lassen müssen, soll sie aufrichten und stärken und soll sie dadurch nach der Seite hin beeinflussen, die hier in Frage steht. Das Vorbild kommt mithin selbst an dieser Stelle nur **mittelbar** in Betracht, wie wir auch urteilen können, daß die Präposition κατά in der Verbindung φρονεῖν κατὰ Χριστόν nicht bloß den Maßstab, sondern zugleich auch die Kraft angibt, und eine bloße Vergleichung der Gesinnung Jesu mit der der anderen eher mit ὡς oder dergleichen ausgedrückt wäre. So kommt erst der Schluß

voll heraus, in den die Betrachtung dort ausklingt, daß nämlich in dieser Vergegenwärtigung dessen, was von seiten Jesu gilt, Gottes Macht in ihnen wirksam wird, und dieselbe nun sofort den verlangten festen Zusammenschluß zustande bringt, den sie selbst damit bezeugen, daß sie einstimmig den Lobpreis Gottes erschallen lassen, und zwar Gottes als des Vaters des Herrn Jesu Christi, als der er dies unter ihnen erreicht hat (V. 5—6). Das ist demnach sicher, daß auch in diesem Zusammenhange des Römerbriefes die Kraftwirkung vornean steht, welche von dem Bilde Christi ausgeht, und daß selbst hier, wenn auch das Vorbild eher in Betracht kommt, es doch erst in zweiter Linie Geltung hat.[25])

In unserer Philipperstelle tritt das nun aber ganz zurück. Es ist, können wir sagen, der Gedanke noch mehr verobjektiviert. Das Geschehen als solches wird in Erwägung gezogen, und zwar als eines, dessen nunmehr festgestellter Sinn sich in Summa dahin bestimmt: Christus ist der durch die tiefste Erniedrigung hindurch zu seiner gegenwärtigen Herrscherstellung gelangte König der Welt, dem alle und alles zugehören. Wer sein Eigentum ist, und wessen Gesinnung in dieser Verbindung wurzelt (ὃς φρονεῖ ἐν Χριστῷ), der kann nicht anders, als sich den Mitmenschen zum Dienst hinzugeben. Das ist in Kürze der hier vorliegende Gedanke. Sehen wir zu, wie weit das einzelne ihn bestätigt.

5.

Zunächst das eine: Legen wir gegenüber der Annahme des Vorbildes den Nachdruck auf das Moment der geschichtlichen Entwicklung, so können wir uns von vornherein schlecht der Meinung derjenigen anschließen, welche hier ausschließlich das Verhalten des auf Erden wandelnden Heilandes gekennzeichnet finden. Was durchgehends für Jesus während seiner Erdenlaufbahn gegolten und wie er sich in derselben betätigt habe, werde hier hervorgehoben. So wertvoll und richtig diese Ansicht

an sich auch ist, mit ihrer sich dabei ergebenden Auffassung der Person Jesu, so gut sie sich auch gerade im Munde eines Paulus halten ließe — ob sie darum auch hier ausgesprochen sei, ist doch mehr als zweifelhaft. Schon der andauernde Gebrauch des Aoristś sollte immer wieder dagegen stutzig machen. Er kann ja allerdings auch das einleiten, was sich nachher fortgesetzt und wiederholt hat, und die mit ihm hier gekennzeichnete Handlung hat natürlich einen Zustand zur Folge; aber nicht auf diesen wird dabei der Nachdruck gelegt, sondern vielmehr auf den Vollzug der Handlung. Nur diesen faßt der Apostel ins Auge, so daß es ausgeschlossen erscheint — was ja vor allem wichtig ist, festzustellen — das erste Glied des Relativsatzes auf den Menschgewordenen zu beziehen. Der Präexistente ist unter dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zu verstehen, und von seinem Entschluß ist die Rede.[26])

Dazu stimmt nun aber auch die ganze Ausdrucksweise, die der Apostel in Anwendung bringt, vor allem die scharfe Fassung der Gegensätze, die sich hier finden, und auf die es genau zu achten gilt. Der μορφὴ θεοῦ tritt deutlich die μορφὴ δούλου gegenüber; und es ist des Verfassers klare Absicht, auszusprechen, daß damit, daß Jesus die zweite μορφή angenommen, er sich der ersten begeben habe. Eine ist für die andere eingetauscht.[27]) Darin ist die Kenose gegeben, die so durch das hinzugefügte Partizip (μορφὴν δούλου λαβών) ihrer Art nach näher bestimmt wird.

Eine große Wichtigkeit hat es mithin, sich über den Begriff der μορφή völlige Klarheit zu verschaffen, und es ist da gleich von entscheidender Bedeutung, daß die Gegenüberstellung diese eigentümliche Zuspitzung erfährt, und nicht einfach von der μορφὴ ἀνθρώπου die Rede ist gegenüber der μορφὴ θεοῦ, sondern sofort darüber hinaus von der μορφὴ δούλου. Darin liegt doch sicher der Schlüssel zum Verständnis. Es ist zu beachten, daß δοῦλος nicht das Wesen meint, sondern die Stellung, daß es sich also bei μορφή nicht um eine Wesensbestimmung

handeln kann. Es bedeutet ja auch in der Tat dies Wort nur: Form, Gestalt, Erscheinung. Um etwas derartiges auszudrücken, war der gewählte Ausdruck der einzig mögliche. Er kommt für das erste Glied dem der δόξα am nächsten. Dieselbe greift aber auch schon ihrerseits auf das Wesen zurück und kennzeichnet die in die Erscheinung getretene Wesensherrlichkeit. Sollte es sich bloß um die Außenseite des Wesens handeln, um den adäquaten Ausdruck desselben, an dem es für andere erkennbar wird, so war μορφή das gewiesene Wort.[28]) Die Wiedergabe würde sich am ersten empfehlen: das Aussehen; nur will es schwer halten, von dem Aussehen Gottes zu reden, aber allerdings ebenso schwer, wie von seiner Gestalt. Es bedürfte da auf jeden Fall einer zusätzlichen Erklärung. Göttliche Majestät eignete Jesus; er stand in ihr. ὑπάρχειν betont noch stärker die Wirklichkeit, als das einfache εἶναι.[29]) An ihrer Statt nahm er das Aussehen eines Knechtes an. Das Entscheidende ist deutlich dies: aus der Herrscherstellung begab er sich in die des Knechtes; aus dem Glanz und der Pracht, die ihn umgab, und die er selber ausstrahlte, stieg er hernieder in die Niederung des menschlichen Daseins; den Purpurmantel, der ihm von den Schultern floß, vertauschte er mit dem armseligen Sklavenkittel. Von seinem Wesen gab er darum nichts auf; ebensowenig wie der Königssohn, der in fremde Lande zieht und sich als Knecht verdingt, darum seine ihm angeborene Wesensqualitäten verliert. Er bleibt auch in der Fremde das, was er von Geburt her ist, nämlich der Königssohn.

Nun scheint allerdings gerade zu diesem Vergleich hier noch ein großer Unterschied vorzuliegen, und zwar wie er speziell in dem partizipalen Zusatz ausgesprochen ist, der hinzutritt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Zunächst ist wohl sicher, in welchem Sinne dieser Zusatz hinzutritt. Er soll lediglich bekunden, wann und womit für Jesus der Eintritt in die Sklavenstellung erfolgt ist. Damit, daß er in die Menschheit einging, nahm er das

Aussehen eines Sklaven an. Das war nicht etwas, das erst später erfolgte. Sondern dies eine war unmittelbar mit dem anderen gegeben.[30]) Das machte gerade seine Menschwerdung so bedeutungsvoll, daß sie dies in sich schloß, und das läßt erst die unfaßliche Größe des Opfers voll erkennen, das mit derselben verbunden war. Auf die Kennzeichnung dieses Opfers kommt es ja dem Verfasser an.

Ist nun aber mit dieser zusätzlichen Bestimmung, daß Jesus das Sklavenlos auf sich nahm, damit, daß er in die menschliche Gemeinschaft einging, nicht doch eine Wesensveränderung ausgesprochen? Des Apostels eigene Ausdrucksweise verlangt unbedingt die entgegengesetzte Folgerung. Er würde sich hier eigentümlich irreführend vernehmen lassen, würde er das Aufgeben, das für Jesus mit seiner Menschwerdung verbunden war, lediglich für ein Grenzgebiet ins Auge fassen, wie es schließlich die μορφή ist, wenn dasselbe seiner Auffassung nach ganz anders und viel einschneidender tief in das Innere des Heilandes eingriff und sein Wesen entscheidend berührte.[31]) Diese Beschränkung wäre auch nicht durch den Zweck gerechtfertigt, den die Betrachtung hier im Auge hat, da sie in einer die ganze Anschauung verkehrenden Weise mißverständlich wäre.

Vielmehr gewinnen wir aus dieser Art der Verbindung gerade die sichere Erkenntnis, daß für Paulus Gott und Mensch ihrem Wesen nach garnicht die Gegensätze sind, als die sie so oft gefaßt werden, so daß die Verbindung beider die Umgestaltung des Wesens nach der einen oder anderen Seite hin unbedingt nach sich zöge. Beider Wesen bleibt, auch da sie sich in der Gottmenschheit Jesu zusammenschließen, bestehen. Wie der Mensch auf Gott hin angelegt ist, so ist die Veränderung, auch seines Wesens, erst durch den Eintritt der Sünde erfolgt, mit deren Wegfall darum der Gegensatz gegen Gott und Göttliches sofort schwindet. Inwiefern das gilt und inwiefern es von einschneidender Bedeutung für die paulinische Anschauungswelt ist, darüber

kann hier leider nicht in eine ausführliche Darlegung eingetreten werden. Das würde den uns speziell wichtigen Gedankengang unliebsam unterbrechen. Einige Andeutungen sind darüber noch in den Anmerkungen zu finden.

Was uns ja wichtig ist, ist lediglich dies, darzutun, daß Paulus hier nicht in eine umfassende spekulative Erörterung über die Menschwerdung Jesu, was dieselbe in sich schloß und wie dieselbe erfolgte, eintreten will, sondern daß es ein ganz bestimmtes Moment im Auge hat im Rahmen dieser Menschwerdung, das er den Lesern nachdrücklichst zum Bewußtsein zu bringen beabsichtigt, und daß dasselbe speziell in dem Ausdruck: μορφὴ δούλου gegeben ist. Es ist deshalb auch verkehrt und wird jetzt in der Regel von allen zurückgewiesen, daß aus der erweiterten Formulierung: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος irgend etwas für die Anschauung des Apostels zu folgern sei. Vielmehr gewinnen wir beim aufmerksamen Lesen sofort den Eindruck, daß dieser Zusatz ἐν ὁμοιώματι durch den vorhergehenden Begriff der μορφή veranlaßt ist und neben. diesem speziell die „Gleichgestalt" mit allem Nachdruck betonen soll.[32]) Er ging ganz in das Menschenwesen ein — wobei wir die Frage nach dem zweiten Partizip fürs erste mit Absicht beiseite lassen.

Statt der μορφὴ θεοῦ die μορφὴ δούλου, statt der Königspracht das armselige Sklavenlos hat sich Jesus erwählt. Das war seine Kenose. Doch heißt es nicht: ἑαυτὸν ἐκένωσεν, er entleerte sich? Ist damit nicht doch wieder eine Einwirkung dieses Geschehens auch auf das Wesen ausgesagt? Es ist sicher und es ist erklärlich, daß speziell diese Wendung die irrtümliche Auffassung verursacht hat, die sich so vielfach mit unserer Stelle verbindet und welche die Kenose auch in das Wesen des Χριστός hineinreichen läßt. Und doch ist das durch die genaue Würdigung des Verbums keineswegs geboten. Von vornherein fällt schon bei der einfachen Lektüre der Zusammenhang der Worte auf, beachtet man in dem vorausgeschickten Tadel die Warnung

ſpeziell vor der κενοδοξία, und hier nun die Wendung: ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Die Gegenüberſtellung iſt wohl nicht unabſichtlich. Sie ſoll beſagen, daß Chriſtus ſo wenig auf leeren Schein und eitle Ehre bedacht war, daß er im Gegenteil ſelbſt die Ehre, die ihm zukam, preisgab und ſich deſſen entledigte, was ihm an Glanz und Majeſtät gehörte. Es liegt mithin von ſeiner Seite das gerade Gegenteil vor. Schon von da aus ſind wir eher geneigt, die Kenoſe in der äußeren Beziehung allein gelten zu laſſen, zumal ſich das nun beſtätigt durch die ſchon beſprochene nähere Beſtimmung: μορφὴν δούλου λαβών. Luther überſetzt die Wendung vortrefflich, da er den Ausdruck wählt: er entäußerte ſich ſelber. Heißt es nun aber ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ſtatt die Beziehung, welche im beſonderen in Betracht kommt, ſelber anzugeben, ſo iſt damit nur geſagt, wie das für Jeſu Perſon nicht etwas Gleichgültiges oder Nebenſächliches war, ſondern etwas, das ihn ſelber aufs heftigſte traf und ſein Daſein bis in die tiefſten Wurzeln hinein berührte. Es war ja nicht ſo, daß ihm die göttliche Herrlichkeit, die er vorher verborgen hatte, bloß äußerlich angehörte, wie ein Gewand, das ſich einfach abſtreifen läßt. Haben wir früher, namentlich S. 26 betont, daß es ſich nur um die Außenſeite des Weſens handele, um den Ausdruck und die Ausſtrahlung desſelben, ſo müſſen wir nun allerdings hinzufügen, daß dieſelbe eng mit der ganzen Exiſtenz zuſammenhing, wie es der Apoſtel in dieſer Formulierung zur Geltung bringt: er entleerte ſich. Es war tatſächlich ſo, daß Jeſus ſich durch Eintauſchung der μορφὴ δούλου für die μορφὴ θεοῦ etwas Bedeutſames entzog und er damit eine Verarmung ſeiner ſelbſt eintreten ließ. Es hatte eine Selbſtaufgabe inſofern ſtatt, als die königliche Stellung, die dem Meſſias zukam, in ſeinem Weſen unmittelbar wurzelte und ſich darum von ſeiner Perſon nicht trennen ließ, ebenſo wie es bei der erblichen Monarchie für den in ihr geborenen Königsſohn der Fall iſt. Er gibt auch ſich ſelber auf, da er in der Fremde die Sklavenſtellung antritt;

er nimmt seiner Existenz das für sie entscheidende Moment und „entleert sich" in diesem Sinne. Statt auf Selbstverherrlichung ist es für Jesus also auf Selbstentsagung hinausgekommen, statt auf Selbstbereicherung auf Selbstberaubung.[33])

Es ist wichtig, sich diese weitere Seite der Aussage klar zu machen, ohne daß damit das zuerst Gesagte hinfällig wird, nicht nur weil so das Große erst vollends heraustritt, was in diesem Tun Jesu gegeben ist, sondern weil so auch allein der andere Gegensatz verständlich wird, der hier neben dem ersten vorliegt. Es tritt ja nicht bloß die μορφὴ θεοῦ der μορφὴ δούλου gegenüber, sondern auch die zwiefache Bestimmung dessen, was in dieser Eintauschung gesehen wird: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Auch für die Deutung dieser in den Verben gegebenen Gegenüberstellung ist die Beachtung des Grundgedankens von entscheidender Wichtigkeit. Gerade wenn wir festhalten, daß das Moment des Selbstverzichtes zur Geltung gebracht werden soll, gegenüber aller Selbstbehauptung und Selbstverherrlichung, kommen wir dazu, die so viel besprochene eigentümliche Verbindung: ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι recht zu verstehen. Es wird sofort deutlich, was sie besagen soll, nämlich daß Jesus Christus [das, was er hatte, nicht von dem Gesichtspunkt des eigenen Vorteils und Gewinns aus betrachtete. Er sah es nicht mit den Augen der Selbstsucht an, nur auf die eigene Bereicherung bedacht. Sein Handeln ging vielmehr gerade in der entgegengesetzten Richtung. Er entledigte sich aller dieser Herrlichkeit, ausschließlich zum Heil der anderen.

Wie ist dann der Begriff ἁρπαγμός zu verstehen? Merkwürdig ist ja da die umständliche Fassung der Verbindung: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. Weshalb nicht das einfache Verbum ἁρπάζειν? Das muß doch auch in des Verfassers Sinne etwas zu bedeuten haben. Sollte sie etwa bloß zur Steigerung des Gegensatzes dienen, zur nachdrücklichen Hervorhebung, daß er sich nicht einmal in Gedanken mit dieser Möglichkeit befaßte? Etwas

derartiges wäre doch wohl noch präziser ausgedrückt worden. Vielmehr erweckt die Wendung den Eindruck, als sollte durch sie der Begriff ἁρπαγμός noch kräftiger zur Geltung gebracht und möglichst scharf in den Mittelpunkt gerückt werden.[34]) Wir haben also auch von hier aus allen Anlaß, auf ihn zu achten und ihn einer näheren Deutung zu unterziehen, ohne allerdings noch einmal ausführlich auf die schon so oft besprochene rein philologische Frage in betreff der äußeren Form einzugehen.[35]) Daß dieselbe nicht rein aktivisch gedeutet werden kann, wie es die sprachliche Form eigentlich verlangte, ist für unseren Zusammenhang wohl sicher angesichts der doppelten dabei sich einstellenden Schwierigkeit, daß einmal so eine Gleichsetzung statt hätte zwischen einem Zustande, dem Gottgleichsein, auf der einen, und einem Tun, dem in ἁρπαγμός vorausgesetzten Rauben, auf der anderen Seite, und sodann daß immer die Frage übrig bliebe, was zu dem Verbum als Objekt hinzugedacht werden müsse.[36]) Das wird bei Hofmanns Deutung besonders klar, wenn er die Umschreibung wählt: „Jesus habe dies ihm eignende Sein des εἶναι ἴσα θεῷ nicht dafür geachtet, daß in ihm sich befinden und gewaltsam an sich bringen ein und dasselbe sei." Ja, was denn gewaltsam an sich bringen, fragt da jeder sofort. Das Bedenken wird nicht damit gehoben, daß es dem Verfasser hier lediglich auf die Kennzeichnung der Betätigungsart ankomme, wie z. B. auch noch Weiffenbach (S. 25 ff.) meint. Dieselbe ist doch gerade eine solche, daß sie erst durch die nähere Bestimmung dessen, worauf sie sich bezieht, vollständig wird. Wenn Hofmann in der rein formalen Fassung sogar soweit geht, daß er lediglich auf sie die Negation bezogen wissen will — nicht auf diese Art brachte er das Gottgleichsein zur Geltung, sondern auf die andere durch Kenose hindurch — mit dem Resultat, daß ihm dies Gottgleichsein auch nach der Entäußerung blieb, da er nur die μορφή, die Erscheinung, die Gestalt vertauschte, so zeigt diese ganz folgerichtige Konsequenz nur, wohin es bei einer derartigen Deutung

kommt. Als ob es dem Apostel von Wichtigkeit gewesen wäre, für Jesus mit diesem Nachdruck das Verhalten eines ἁρπαξ abzulehnen, für welche Annahme doch gar kein Anlaß vorlag, und welche Negierung auch gegenüber der Gefahr, in der die Leser standen, wunderbar übertrieben klang! Es muß dabei bleiben, daß es sich hier im Zusammenhang handelt um die Feststellung dessen, was Jesus mit dem εἶναι ἴσα θεῷ angefangen habe, daß sich also auch die Kenose auf dieses, nicht bloß auf die μορφή erstrecke, wobei wir allerdings gleich hinzufügen müssen, daß sich für uns die beiden Bestimmungen der μορφή und des εἶναι ἴσα θεῷ nicht einfach, wie für Hofmann, in dem Sinne von Erscheinung und Sein unterscheiden, sondern in dem Adverb der zweiten auch die Beziehung auf die Art des sich Gebens vorliegt (wovon wir nachher noch reden). Auch ist doch deutlich, daß dies εἶναι ἴσα θεῷ in gewisse Parallele tritt zu dem γίγνεσθαι ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, darum also in den „Tausch" miteingeschlossen sein muß. Wenn nun wiederum Cremer im Anschluß daran meint, so nahe er sich auch mit Hofmanns Auslegung berührt, das εἶναι ἴσα θεῷ in engere Verbindung mit dem Prädikatsobjekt bringen zu müssen und in ihm direkt den Gegenstand des Raubens angezeigt wissen will, nämlich die Weltherrschaft — τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. schließe die Beziehung auf die Welt sofort ein, der gegenüber er nicht gewalttätig wie ein ἁρπαξ auftrat, sie zu sich zu zwingen — so wird hier von der anderen Seite aus die Schwierigkeit deutlich. Cremer ist genötigt, dasjenige in Gedanken zu ergänzen, was eigentlich die Hauptsache ausmacht und was sich wohl nachher durch den Zusammenhang bestätigt und als das Ziel der Beweisführung ergibt, was aber sicher nicht unmittelbar in dem Begriff gegeben ist, zumal er ja auch der Wendung das unbestimmte Gepräge läßt: er hielt das Gottgleichsein nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines ἁρπαξ. Die Frage bleibt auch hier, was Jesus hätte rauben und gewaltsam an sich reißen sollen.

Was die Ausleger immer wieder zu dieser Deutung hat greifen lassen und was sie verhindert hat, die von den Kirchenvätern so gut bezeugte und durchweg in Anwendung gebrachte passive Fassung gelten zu lassen, ist wohl vornehmlich die Erkenntnis, daß dann nur die doppelte Möglichkeit in Frage zu stehen scheint. Entweder hat die strikte Übersetzung statt: er hielt das Gottgleichsein nicht für ein Geraubtes (ἁρπαγμός = res rapta), wobei dann nicht klar wird, in welchem Sinne das gemeint sei, und Zahns ausführliche Erläuterung, die er im Anschluß an Chrysostomos u. a. gibt, daß gesagt sei, er habe daran nicht, wie an einem Raube, selbstsüchtig mit Gewalt festgehalten, stutzig machen muß, da ja auch so das unbedingt entscheidende Moment nur sehr indirekt angedeutet ist, falls es überhaupt darin liegt, nämlich das des „selbstsüchtigen Festhaltens".[37]) Oder, das ist die andere Möglichkeit, ἁρπαγμός wird im Sinne eines Verbal-Adjektivs (= res rapienda) genommen und das Objekt deutet dann einen Besitz (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), der noch für die Zukunft aussteht und erst gewonnen werden soll. Dies Gottgleichsein würde dann (wie vorher für Cremer) direkt zusammentreffen mit dem, was am Ende des Abschnittes steht und was als das Ziel der Darlegung erscheint, mit der κυριότης Jesu. Abgesehen davon, daß bei dieser Beziehung noch ein näherer Hinweis zu erwarten gewesen wäre, und auch abgesehen davon, daß dann τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas ganz Verschiedenes von μορφὴ θεοῦ besagen würde, während es doch mit ihr ebenso zusammenzugehören scheint, wie nachher μορφὴ δούλου und ὁμοίωμα ἀνθρώπων, es kommt so vor allem wiederum der Gegensatz, der in οὐχ-ἀλλά gegeben ist, nicht zu seinem Rechte, da, wenn es zuerst heißt: er betrachtete dies Gottgleichsein nicht als etwas, das mit Gewalt zu ergreifen sei, nachher auch die positive Formulierung zu erwarten wäre: sondern er wollte es auf anderm Wege erreichen, nämlich so und so. Lautet dieselbe aber darüber hinaus: er entleerte sich, so muß

dieſe Zuſpitzung des Gegenſatzes auch unbedingt für das erſte Glied in Betracht kommen und auf das Verſtändnis desſelben einwirken. Es läuft hier alſo ſchließlich auf denſelben Einwand hinaus, wie auch gegen Hofmann. Die rechte ſcharfe Faſſung der Gegenüberſtellung: οὐκ-ἀλλά vermittelt uns allein das Verſtändnis.

Das führt uns aber unmittelbar dazu, angeſichts der mannigfachen fehl gehenden Vorſchläge uns noch einmal das Subſtantivum ἁρπαγμός und das ihm zugrunde liegende Verbum ἁρπάζειν näher anzuſehen, gerade in ſeinem Gegenſatz zu κενοῦν. Haupt hat ſchon mit Recht in ſeinem Kommentar es nachdrücklichſt zur Geltung gebracht, daß die Schwierigkeit der Auslegung vor allem dadurch bedingt ſei, daß für ἁρπάζειν durchaus immer an dem Begriff des Raubens feſtgehalten wurde. Er betont mit gutem Grunde, daß das Merkmal widerrechtlicher Aneignung, wie es mit dem Gedanken des Raubens gegeben ſei, wohl mit dieſem Verbum verbunden werden *könne*, aber nicht an und für ſich in ihm liege. Die Grundbedeutung ſei vielmehr „Raffen oder Packen", und der Sinn ſei hier: Chriſtus hielt das εἶναι ἴσα θεῷ nicht für einen Gegenſtand, an dem er krampfhaft feſthielt. Haupt weiſt damit den richtigen Weg. Aber es ſcheint, daß über ihn noch ein wenig hinweggegangen werden kann, da er die Bahn nicht konſequent bis zu Ende verfolgt. Es kommt für ihn doch ſchließlich auch auf die Deutung des *Feſthaltens* hinaus, wie bei Zahn, wenn er ſie auch direkter gewinnt. Aber iſt denn wirklich bei ἁρπάζειν vom Feſthalten die Rede? H. beſtimmt zuerſt den Sinn des Verbums ſehr treffend als den des „Raffens, Packens". Dabei iſt aber ſtehen zu bleiben. Gerade die Beiſpiele, die H. anführt, beweiſen das. Lieſt man nämlich die Stellen durch, an denen z. B. die von H. zitierte Wendung: ἁρπάζειν τὸν καιρόν bei Plutarch (Dion. 26 und Philop. 15) Anwendung findet, ſo iſt dort ſofort der Sinn derſelben deutlich: die Zeit auskaufen, ausnutzen, entſprechend dem, wie der Lateiner

die Wendung hat: carpere diem, oder wie wir auch sagen: die Gelegenheit, die Zeit am Schopf ergreifen. Sollten wir von da aus nicht das Recht haben, ἁρπαγμός ganz allgemein zu deuten, im Sinne der selbstsüchtigen Verwertung? Gegenstand des Packens, des Raffens, der Aneignung wäre es dann. Nicht als ob es unter diesen Umständen nur von dem gelte, was noch nicht besessen wird, sondern es bezieht sich auch auf das, was schon zu eigen ist, und aus dem nun im einzelnen der Besitzer seinen Vorteil zieht. Die Art und Weise, wie das geschieht, steht dabei im Vordergrund. Der Geizhals, der die erworbenen Gelder immer wieder an sich rafft und zusammenscharrt, um sie liebevoll an sein Herz zu drücken, der römische Proprätor, der die ihm unterstellte Provinz, deren Einkünfte ihm rechtmäßig zugehören, blutig aussaugt, der Usurpator und Emporkömmling, von dem die Kirchenväter zu dieser Stelle gerne reden, ja jeder Besitzer, der das Seine gierig nur für sich in Anspruch nimmt, fällt unter das Urteil des ἁρπάζων. Es ist hier der Inbegriff des habsüchtigen Ansichraffens dessen, was einem geschenkt ist, mit der Absicht, es bis in das letzte hinein nur zum eigenen Besten auszunutzen. Wir können es am besten, falls im Auge behalten wird, daß es von einem vorhandenen Besitze gilt, wiedergeben: Jesus hielt das Gottgleichsein nicht für einen Gegenstand, der gierig zum eigenen Besten ausgeschlachtet und in diesem Sinne ergriffen wird, er hielt es nicht für einen Gegenstand des Ausbeutens. Zahn und Haupt kommen ja auch dieser Deutung nahe, nur bleiben sie, der eine auf indirektem, der andere auf direktem Wege bei dem Begriff des Festhaltens stehen, während ἁρπάζειν mehr besagt und die Tätigkeit des Raffens, hier also der eigensüchtigen Verwertung einschließt. Es ist, als sei es nach des Verfassers Meinung für Christus bis dahin ein ruhender Besitz gewesen. Nun kam er in Bewegung und sollte zur Geltung gebracht werden. Da riß Jesus ihn nicht in Habsucht an sich. Er entäußerte sich dieses Besitzes.

Gerade das eine Zitat, das H. auch aus Theodor Mops. beibringt, eine von diesem berichtete gemeinhingehende Redewendung vermag dies in gewisser Weise zu bestätigen (vgl. Ed. Swete 1, 115 f.): Rapere hominibus est moris illa, ex quibus aliquid acquirere sese posse existimant. Dicimus enim frequenter, quoniam illam rem rapiendam esse existimavit, hoc est, cum celeritate illud suscepit, quasi quia magnum illi lucrum possit conferre. Diese Aussage ist um so bemerkenswerter, als ja für Theodor hier die Rede ist von der dem Sohne allezeit bleibenden Gottgleichheit.[38])

Dies ist mithin das Resultat: ἁρπαγμός derart gefaßt bringt erst den Gegensatz zur vollen Geltung. Nicht Selbstbereicherung, sondern Selbstentleerung wurde von Jesus erstrebt. So wenig ließ er sich das Gottgleichsein zu eigennützigen Zwecken dienen, daß er sich im Gegenteil desselben ohne weiteres entledigte. Er dachte nicht an sich, sondern ausschließlich an die anderen, er war nicht eigensüchtig auf seinen Vorteil aus, sondern nur auf das Wohl der Menschheit. Das bedingte seine Menschwerdung und kam in ihr zur Geltung.

Wir haben von da aus auch sofort das weitere Ergebnis, daß der Ausdruck: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht etwas von dem vorhergehenden, der μορφὴ θεοῦ, Verschiedenes sagt, sondern sich mit diesem deckt, indem er nur noch stärker die damit gesetzte göttliche Würdestellung hervorhebt. Er meint nicht die wesentliche Gottgleichheit, sondern das Adverb weist gleichfalls auf die Art und Betätigung im Sein hin, wie μορφή, nur daß es dieser gegenüber mit Nachdruck auf die in ihr gesetzte Existenz selbst zurückgreift. Es kommt darin zur Geltung, daß hier nicht, wie wir es schon für μορφή selbst betonten, einfach die Außenseite in Frage steht, sondern diese als eine, die mit dem ganzen Dasein zusammenhängt und durch dasselbe bedingt ist. Dies darf jedoch nicht mit dem Wesen verwechselt werden. Liegt auch unbedingt der Vergleich nahe zwischen den Beziehungen der μορφὴ θεοῦ

und des εἶναι ἴσα θεῷ auf der einen und denen der μορφὴ δούλου und des ὁμοίωμα ἀνθρώπων auf der anderen Seite, so ist derselbe doch nicht zu pressen. Es ist eben der Unterschied der Ausdrücke nicht zu übersehen, daß es einmal τὸ εἶναι ἴσα θεῷ heißt und dann von ὁμοίωμα die Rede ist. Nur das letztere zieht das Wesen mit in Betracht.[39])

Wir haben damit das erste Glied des Relativsatzes klar zu stellen versucht. Es schließt mit dem Partizip ab: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Es bringt zum Ausdruck das, was Jesus von sich selber sagt (Luk. 22, 27): ἐγὼ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν (vgl. Joh. 13, 13 ff.).[40]) Das hat für sein ganzes Leben gegolten und das ist damit eingetreten, daß er in die Menschheit einging. Diese Menschwerdung vollzog sich sofort derart, daß sie ihn in die Knechtesstellung brachte. Wer wollte da, der in Verbindung mit ihm getreten ist, noch eitler Ehre geizig sein und sich den anderen gegenüber zur Geltung zu bringen suchen! Ist doch das, daß er Christi Eigentum ist, nur durch die allergrößte Aufopferung von seiten dieses geschehen! Das ist der Gedanke, der hier vorliegt. Er erhält im folgenden Glied des Satzes noch eine weitere Verschärfung.

Die Partikel καί vor dem Partizip σχήματι εὑρεθείς schließt nämlich ein zweites Verbum (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν) an das erste (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) an. Sie verbindet also nicht nur die Partizipien untereinander, sondern dient zur Fortführung des Relativ-Satzes überhaupt. Das muß deswegen schon gelten, weil die namentlich früher vielfach angenommene Unterbrechung der Konstruktion und der Neuanfang mit ἐταπείνωσεν, wie er ja auch in Luthers Übersetzung hervortritt, hier völlig unmotiviert erscheint. Der Satz geht vielmehr regelrecht vorwärts (ὃς ἑαυτὸν ἐκένωσεν καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτόν). Es trifft ja das auch keineswegs zu, was in dem andern Falle wohl die Voraussetzung ist, daß die beiden Partizipien in Parallele zueinander stehen und zwei Seiten an der Menschwerdung berühren, etwa die Gestalt und die

Haltung. Das ist nicht im geringsten durch die Ausdrücke angezeigt. Die beiden Begriffe ὁμοίωμα und σχῆμα treten nicht selbständig nebeneinander oder gar einander gegenüber, sondern sie schließen vielmehr einander ein, indem ὁμοίωμα der übergeordnete ist. σχῆμα hebt das eine Moment innerhalb des Menschseins noch stärker heraus, nämlich die Haltung, das Gebaren. σχῆμα entspricht dem lateinischen habitus, „in welchem der Mensch seine Stimmung, sein Tun, seine Stellung im Leben, sein Wesen kundgibt" (Passow). Es liegt ja nahe, σχῆμα mit dem früheren Ausdruck der μορφή zu vergleichen und die Beziehung zwischen beiden festzustellen. Hofmanns Unterscheidung trifft jedoch kaum zu, daß σχῆμα die Zuständlichkeit des Subjekts an sich ist, μορφή in ihrer Erkennbarkeit für andere. Schon die hier gebrauchte Verbindung: ἐν σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος möchte dagegen bedenklich machen, da ja in ihr gerade der Nachdruck liegt auf dem Erfundenwerden vor anderen. Eher läßt sich das Verhältnis der beiden Begriffe dahin bestimmen, daß das, was μορφή im allgemeinen sagt, σχῆμα spezialisiert, indem dieses ein noch stärkeres Gewicht auf die Betätigung legt. μορφή ist, um uns so auszudrücken, die Außenseite in der Ruhe oder, wenn wir Hofmanns Terminologie beibehalten, in der Zuständlichkeit, σχῆμα in der Bewegung. Cremer hat ganz recht, wenn er σχῆμα neben μορφή betrachtet, wie das Individuelle neben dem Allgemeinen. „σχῆμα ist der τύπος μορφῆς, er ist an der μορφή, sodann es ohne dieselbe wesenlos, bloßer Schemen" (vgl. auch unten Anm. 41).

Von da aus ergibt sich deutlich das Recht, das zweite Partizip von dem ersten zu trennen und mit ihm das neue Glied des Satzes anheben zu lassen. Es stellt sich damit auch der Vorteil ein, daß das äußere Gefüge des Satzes durchsichtiger wird und sich in seinen einzelnen Teilen entsprechender gestaltet. Die Figur ergibt sich als eine solche, daß jedesmal eine partizipiale Konstruktion vorangeht (das erstemal: ἐν μορφῇ θεοῦ

ὑπάρχων — das zweitemal: σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος), und jedesmal ihm eine verdoppelte folgt (das erstemal: μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος — das zweitemal: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ).[41])

Auf Grund dieser Orientierung über den äußeren Aufbau erschließt sich uns auch sofort der Sinn des zweiten Gliedes des Relativsatzes. Es wird der Fortschritt des Gedankens deutlich. Nachdem zuerst einmal die Tatsache und Bedeutung der Menschwerdung als solcher festgestellt ist, wird zweitens die Frage erhoben, wie sich innerhalb derselben die Sachlage ausnahm, wie sich die Haltung Jesu inmitten der Menschheit charakterisierte, sie allerdings auch im Aorist als eine einmal vollzogene. Die Sklavenstellung ist zuerst hervorgehoben. Aber wie kam sie in Jesu Gebaren zur Äußerung? Was schloß sie für sein Benehmen ein? Auf dieses geachtet, tritt erst die wunderbare Tiefe der Hingabe Jesu in das rechte Licht. Wir können von da aus das Verhältnis der beiden Glieder auch dahin bestimmen: das erste zeichnet die Tat Jesu zur Menschwerdung, das zweite die in dem Menschsein.

So wird es verständlich, was es besagt, daß der Apostel auf das σχῆμα Jesu hinweist und fortfährt: „und welcher, da er an Haltung wie ein Mensch erfunden wurde, sich demütigte, indem er gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.“ Seine menschliche Haltung, die vor aller Augen kund wurde und von einem jeden beobachtet werden konnte, — das ist in dem Verbum εὑρεθῆναι ausgesprochen, — lief auf eine derartige ταπείνωσις hinaus, auf unbedingte Unterordnung bis zu diesem Grade.

Beachten wir hier vor allem, wie unbestimmt die Ausdrücke gelassen sind, und wie jeder nähere Zusatz fehlt, wem gegenüber sie gelten. Es wird nicht gesagt, wem er sich unterordnete, noch wem er gehorsam ward. Dadurch kommt das, was in den

Verben selbst gegeben ist, ausschließlich zur Geltung und wird dasselbe in seiner ganzen Bedeutung herausgehoben. Daß sich dieselben auf Jesu Verhältnis zu Gott beziehen, ist selbstverständlich. Als das Besondere wird hier nur das berührt, daß Jesus sich rückhaltlos in diese unterwürfige, demütige Gehorsamsstellung begab, auf alles eigene Können und Wollen verzichtend und alles von Gott hinnehmend und erwartend. Der Anblick dieses sich willig ohne den leisesten Widerspruch unterordnenden Heilandes, muß aus dem Herzen eines jeden, der in Verbindung mit ihm tritt, alle selbstsüchtigen Gedanken und Regungen verjagen, zumal da er weiß, daß daran sein Heil gehangen hat.

ἐταπείνωσεν ἑαυτόν — das Verbum ist hier sehr bezeichnend. Wir können sagen, daß das, was es in sich schließt, erst an Jesu Tat im vollen Umfange zur Erkenntnis gekommen ist, da es den kennzeichnet, der für sich selbst nichts gelten will und alles nur von Gott aus und in Gott hat. Dem entspricht der partizipiale Zusatz: ὑπήκοος γενόμενος μέχρι θανάτου, der gleichfalls absolut gewendet auf den geht, dessen ganzes Innenleben auf Gott hin gerichtet ist, und der auf nichts anderes als auf die Weisung von oben achtet, um sich von ihr leiten zu lassen. Vielleicht daß für den griechischen Leser ὑπήκοος gegenüber dem früheren Ausdruck des ὑπάρχειν (V. 6) noch besondere Bedeutung erhielt, wenn auch nur der äußeren Form und dem Klang nach. Es ist sicher zu beachten, daß das Stehen in Gottes Majestät und Herrlichkeit dort derart mit ὑπάρχειν ausgedrückt war, und nun das Eingehen in die Niedrigkeit seine Spitze hat in dem ὑπήκοος γίγνεσθαι. Allerdings liegt der Ton in dieser Verbindung auf der Bestimmung, die am Ende hinzutritt, μέχρι θανάτου, zumal diese noch eine Verschärfung erfährt: θανάτου δὲ σταυροῦ. Das Todesleiden ist die größte Gehorsamstat Jesu; es stellt den Gipfel der derart bestimmten Entwicklung dar. Wer Jesu Gehorsamsleistung beurteilen und die ganze wunderbare Größe derselben kennen lernen will, der muß auf das Kreuz schauen.

Da zeigt es sich, wie bis zum letzten hin Jesus nur von Gott lebte, und wie unbegrenzt seine Hingabe an Gottes Willen war. Für Paulus ist das Kreuz immer noch das unergründliche Geheimnis, das ihm Jesu unvergleichliche Liebe und sein rückhaltloses Sichstellen unter Gottes Weisung kund tut. Wie ihm das Kreuz, der elende Verbrechertod des vermeintlichen Messias, vor der Bekehrung den entscheidenden Anstoß bereitete und das unüberwindliche Hindernis war, da ja in seinen Augen auf Grund des Alten Testaments jeder verflucht war, der am Holze hing (Gal. 3, 13, vgl. Deut. 21, 23), verflucht, d. i. von Gott verstoßen und aus seiner Gemeinschaft verbannt, so bildete jenes dem entsprechend, nachdem ihm die Erscheinung des Auferstandenen die Augen geöffnet hatte, fortan den Mittelpunkt seiner Verkündigung (1. Kor. 2, 2). Das kommt auch hier zum Ausdruck und gibt der Aussage ihre Pointe. Es gilt im Auge zu behalten, was das Kreuz für Paulus in sich schließt; erst so geht es einem in ganzer Herrlichkeit auf, was darin liegt, da es von Jesus heißt: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ὑπήκοος γενόμενος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.*[42])

Es bestätigt sich auch hier, was wir ziemlich zu Anfang betonten, daß es Paulus in unserer Stelle nicht auf die Vorführung des Vorbildes Jesu ankommt, wenigstens nicht in erster Linie. Da er vom Kreuz Jesu redet, hat er vor allem seine soteriologische Bedeutung im Auge. Es handelt sich, wie wir es formulierten, um den Heilsgang des Messias, der ihn in Ausrichtung seines Berufes in die tiefste Niedrigkeit, in die Sklavenstellung und hinauf auf das Kreuz führte und sich in seinem Leben vollendete, als einem, das in unvergleichlicher Geschlossenheit Gottes Dienst gewidmet war. Auf diese Weise realisierte sich das Heil, da Gottes ganze Majestät in ihrer Heiligkeit und Liebe zur Geltung gebracht wurde, und dieselbe, durch nichts mehr beeinträchtigt noch verdunkelt, in ihrer unbezweifelbaren Tatsächlichkeit vor aller Augen dastand. Gott kam

hier zu seinem Recht, und wo Gott zu seinem Recht kommt, da ist das Heil.

Erst wenn wir dem nachdenken, begreifen wir den Zusammenhang. Es stellt sich namentlich von da aus das Verständnis für die Folgerung in V. 9 ein und es erweist sich das dort angegebene Resultat als ein in der Tat unmittelbar mit dem Vorhergehenden gesetztes. Es ist unter diesen Umständen der Hinweis auf das Ergebnis aufs allerengste an das frühere anzuschließen. Ja, wir lesen womöglich besser διʼ ὅ statt διό und lassen auch hier noch den Relativsatz einfach fortgehen. διʼ ὅ ist dann nicht als einfache Anknüpfungskonjunktion zu nehmen, sondern mit möglichst genauer Fassung auf das zurückzubeziehen, was in den Versen 6—8 stand. In dem, was jene enthalten, wird der Grund gesehen für das, was sich nun anschließt. Dadurch, daß das Frühere galt, konnte allein das Weitere eintreten; dadurch, daß in der unbedingten Gehorsamsstellung Jesu für Gott die Möglichkeit gegeben war, ohne Einschränkung seine Wirksamkeit zu entfalten, kam das zustande, daß jener einen Namen erhielt über alle Namen. In diesem Sinne fährt der Verfasser fort: διʼ ὃ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. Gott wurde hier als der ausschließlich Wirkende und Gebende anerkannt, und er hat deswegen und dem entsprechend den ganzen Reichtum seiner δόξα in das Geben hineingelegt. Wo Gott so rückhaltlos bejaht wird, und sein Wille die einzige Richtschnur des Lebens ist, da kann es gar nicht anders sein, als daß sich die Fülle der göttlichen Gnade mitteilt. Der Verfasser hat augenscheinlich mit Absicht das Verbum χαρίζεσθαι gewählt wegen des allerdings zunächst mehr sprachlichen Zusammenhanges, in welchem es zu dem Begriff der χάρις steht, dem Inbegriff des selbstherrlichen Allmachtswirkens Gottes. Die Erhöhung erscheint so als die unmittelbare Folge der Erniedrigung, aber nicht im Sinne eines Lohnes oder gar der Vergeltung — davon ist hier in des Apostels Sinne gar nicht die Rede — sondern als der gleichsam selbstverständliche, aus sich

heraus sich einstellende Erfolg und zugleich als die Bestätigung dafür, daß Gott hinter Jesu während seiner irdischen Wallfahrt gestanden und er ausschließlich sein Leben geleitet habe. So gehören Erhöhung und Erniedrigung Jesu eng zusammen; die letztere bildet den folgerichtigen Abschluß. Ja, sie ist die Vollendung und Krönung des Heilswerkes, als eines, das sich nach den Aussagen unserer Stelle dahin zusammenfaßt, Gott in seiner Wirklichkeit und Wahrheit zur Geltung zu bringen. Die Erhöhung Jesu ist der vollgültige Erweis für die Tatsächlichkeit und Majestät Gottes; sie sagt darum ihr Ja und Amen zu dem, was für den Heiland der Inhalt seines Lebens war, nämlich in unbedingter Unterordnung Gott allein wirken zu lassen, und ihn so den Menschen zu bringen.[43])

Wenn wir auf diese Weise von der Beziehung auf das Vorbild absehen und die Aussagen unter den Gesichtspunkt des Heilswerkes rücken, so erschließt sich uns der Sinn des Gedankenganges, vor allem nach der Seite, die ja in dem anderen Falle stets Schwierigkeiten bereitet, wie die beiden Hauptmomente des Lebens Jesu, Erniedrigung und Erhöhung, hier nicht nur nebeneinandergestellt, sondern auch in die engste Beziehung zueinander gebracht, ja eines aus dem anderen erschlossen wird. Je näher wir sie miteinander verbinden, in je größere Abhängigkeit wir sie voneinander bringen, um so eher bringen wir in den Gedanken ein, der dem Apostel hier vor Augen steht.

Dies aber faßt sich alles in dem Begriff der κυριότης zusammen. Zur Rechten des Vaters ist er erhöht auf Grund seiner einzigartigen Willensergebung in Gott, die ihn in Knechtschaft und in den Kreuzestod brachte. Weil diese aber kund tat, wie er dabei nicht Selbstbereicherung im Auge hatte (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο), sondern er dies nur um der anderen willen tat, nur in Rücksicht auf ihr Heil, ist er mit dem Eingehen in die Herrlichkeit als der κύριος kund geworden, ja läuft dieselbe auf die Übertragung dieses Namens hinaus. Denn er, der seinen

Reichtum sich nur dazu dienen ließ, das Wohl der anderen zu bedenken und zu fördern, und der dies realisierte, da er in willigem Verzicht auf alle eigene Ehre und Macht nur Gott in sich wirken ließ, der hat sich damit sofort ein Anrecht an diese Menschheit erworben. Sie ist sein Eigentum geworden. Geht doch auch so das Heil allein durch ihn hindurch und ist an seine Person und Offenbarung gebunden.

So schließt sich alles aufs engste zusammen, und leuchtet es ein, wie der Verfasser es auf das eine in Summa hinauslaufen lassen kann: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Weil das, was er für Gott und im Dienste Gottes tat, auf die Menschen zielte, oder weil das Heil für diese dadurch realisiert wurde, daß er sich vor ihr in diese Gehorsamsstellung Gott gegenüber begab und ihn so allen offenbarte, darum hat auch das, was daraus folgte, nicht für ihn allein Bedeutung; es bestimmt auch sein Verhältnis zu den Menschen und schließt als höchstes und letztes die δόξα Gottes ein.[44])

Allerdings ist nun auch in der κυριότης Jesu und in der darin eingeschlossenen Beziehung zu den anderen das Besondere gegeben, das für Jesus die Erhöhung mit sich bringt. Der Sache und dem Wesen nach ist es nichts eigentlich Neues und von der früheren μορφή (resp. dem εἶναι ἴσα θεῷ) spezifisch Verschiedenes, nur der Relation nach. Aber auch diese ist nicht ohne Bedeutung. Was er damit erlangt hat, ragt über alles hinaus. Sein Ansehen ist ein unvergleichliches geworden. ὑπερύψωσεν αὐτὸν ὁ θεός. Das, was die μορφή besagte, ist damit erst zur vollen Geltung gelangt. Denn diese, sofern sie die Außenseite ins Auge faßte, zielte ja gleichsam darauf, daß sie auch Anerkennung fand. Das ist damit geschehen, daß Jesus durch die Erniedrigung hindurch die κυριότης erlangte.

So wird es vollends deutlich, wenn wir den Schluß und den Anfang der Betrachtung in das rechte Verhältnis zueinander

bringen, in welchem Umfange das gilt, daß Jesus das, was ihm von seiten Gottes zugehörte, nicht in Selbstsucht für sich verwertete, sondern es durch ein Aufgeben seinerseits zum Nutzen der anderen zu gestalten wußte. Da er es wieder in Besitz nahm, erhielt er es als eines zurück, das gerade in der beabsichtigten Weise bereichert war und für die gesamte Menschheit Bedeutung gewonnen hatte. Der Name, der ihm auf Grund seines εἶναι ἴσα θεῷ zukam, hatte Wirklichkeit erlangt und war ihm mitgeteilt, da er nun in dieser gottgleichen Stellung kund wurde. Er konnte als der, der er von jeher war, angerufen und angebetet werden; er stand vor den Menschen als der κύριος. Und das war das Heil, das nach dem Vorhergehenden darin gegeben war, daß in Jesus als dem κύριος die volle Gottesoffenbarung erfaßt wurde.

Damit ist die Betrachtung als eine in sich geschlossene erkannt. Anfang und Ende greifen ineinander über. Das, was der Verfasser gewollt hat, ist erreicht. Er hat gezeigt, was das in sich schließt, φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, daß das besagt, ihn zum Herrn zu haben und als solchen anzubeten, und zwar angesichts eines Heilsganges, der jenen durch einen vollen Selbstverzicht und eine ganze Unterordnung unter Gott in diese Herrscherstellung hat gelangen lassen, der ihn nur dadurch als κύριος zur Anerkennung brachte, daß er ihn zunächst zum δοῦλος stempelte, — denn auch dies beides, δοῦλος und κύριος, steht einander gegenüber, wodurch es noch mehr Bedeutung erhält, daß es am Anfang kurzweg hieß: ἐν μορφῇ θεοῦ (nicht etwa κυρίου). — Wie selbstverständlich ist es aber da, in der Gemeinschaft dieses Heilandes alle Ehrsucht fahren zu lassen. Wer seinem Dienst sich weiht und sich dabei gegenwärtig hält, wieviel jener es sich hat kosten lassen, und wie sauer es ihm geworden ist, das Heil zu beschaffen, der läßt tief beschämt alle eitle Gesinnung fahren und empfindet keinen stärkeren Antrieb als den einen, sich mit allem, was er ist und hat, dem Bruder zur Verfügung zu stellen.

So ist allerdings in bezug auf das, was der Gemeinde in Philippi not tat, alles mit dem einen gesagt: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

6.

Eine kurze freie Wiedergabe des Gedankenganges wird abschließend die vorgetragene Auffassung der Stelle bestätigen. Die Mahnung zur Einheit, die durch die Eigensucht und Streitsucht der einzelnen bedroht ist, gipfelt in der scharfen Forderung, sich selbst im Dienste des anderen zu vergessen, die eigene Person und die eigenen Interessen denen des Bruders unterzuordnen und ihn rückhaltlos über sich zu stellen (V. 4). Es gilt für die Leser diejenige Gesinnung in ihrer Gemeinschaft zu pflegen, die ihnen in der Gemeinschaft mit Christus geschenkt ist und ihr köstlicher Besitz ist; es gilt, die Denkungsart, die sich durch ihren inneren lebendigen Verkehr mit dem Heilande bestimmt, nun auch praktisch zu bewähren und auf den Verkehr untereinander unmittelbar zu übertragen (V. 5). Denn allerdings gehört beides untrennbar zusammen. Steht ihnen doch Christus vor Augen als einer, der, da er das Höchste besaß, was sich denken läßt, und er an Gottes Existenz in himmlischer Herrlichkeit *vollen* Anteil hatte, so wenig daran dachte, dies gottgleiche Dasein für sich selbst auszubeuten, daß er sich im Gegenteil, in königlicher Machtvollkommenheit und freier Selbstbestimmung, desselben entäußerte und sich in Sklavenstellung begab, damit, daß er in die Menschheit einging und ein richtiges, wahres Menschendasein antrat, ja dessen Haltung nun in demselben, wie sie allen sichtbar wurde, sich als eine kund tat der unbedingten Unterordnung und einer *ganzen* Gehorsamstat, die vor nichts Halt machte, sondern in den Tod hineinführte, speziell im Kreuzestod ihre höchste Bewährung fand (V. 6—8) — was denn auch gerade der Grund dafür war, daß Gott, sofern er hier wirkliche, uneingeschränkte Anerkennung fand und sofern er so die Möglichkeit zur vollen Entfaltung seines

Wesens in der δόξα hatte, auf jenen den ganzen Reichtum seines Gebens legte und ihn über alles hinaus in eine Stellung brachte und ihm einen Namen verlieh, der ihn als das erkennen ließ, was er war und was er bewährt hatte, nämlich als den Herrn, dem alle Welt gehört und durch dessen Anrufung für alle in gleicher Weise das Heil zu erlangen ist (V. 9—11).

Beachten die Philipper dies, vor allem das Doppelte, sowohl den Werdegang Jesu als des Messias, wie auch das Ziel, das derselbe gehabt hat, und erkennen sie darin die Tatsächlichkeit und Größe des Heiles nebst der Art und Weise, wie es sich vollzogen hat, mit welchen Opfern und welcher Hingabe, kommt ihnen also zum klaren Bewußtsein, was die Verbindung mit diesem Christus in sich schließt, so muß sich für sie von da aus auch sofort die mit den Brüdern regulieren. Denn sie stehen ja mit dem in Gemeinschaft und fühlen sich in ihrem Denken und Sinnen mit dem verwachsen, den sein Heilandsweg, da es sich in ihm um die Offenbarung der Gottesmajestät handelte, der δόξα θεοῦ πατρός als der Summa des Heiles, in die tiefsten Tiefen führte und dann dem entsprechend auf die höchsten Höhen, auf die Höhe der κυριότης, da er offenbar geworden ist als der, dem alle Welt zugehört, und der nicht bloß für den einzelnen da ist, sondern mit ihm auch für alle anderen. Das Heil stellt sich in ihm als eines dar, das universal gilt und alle Glieder am Menschheitskörper zusammenschließen will. Damit ist durch alles, was von Jesus bekannt ist, die Ichsucht gerichtet, nicht zuletzt die, welche auch im Christentum umgeht und die aus ihm sogar meint ihr Recht herleiten zu können, indem sie den eigenen lebendigen Verkehr mit Christus betont, ihn aber so ausschließlich, daß alles andere darüber vergessen wird.

7.

Daß dem Apostel dieses Moment der Beziehung der Menschen, resp. der Christen zueinander in der christologischen Betrachtung

im Vordergrund steht, ja die entscheidende Hauptsache ausmacht, können wir auch dem entnehmen, was er im folgenden daran anschließt, und wie er es tut. Die Mahnung geht fort in V. 12. In Form einer Folgerung wird sie angefügt. Eigentümlich ist dabei nur die ausdrückliche Betonung, daß es sich um ihre eigene Seligkeit handelt, die es zu beschaffen gilt. Das Pronomen wird nicht nur mit Nachdruck hinzugefügt, sondern sogar vorangestellt: ὥστε τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Das tritt augenscheinlich der früheren Wendung gegenüber, die wir in V. 4 fanden: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι, da es gerade abgewiesen wurde, daß sie auf das eigene Wohl bedacht wären. Dem gegenüber heißt es hier (V. 12): euer eigenes Seelenheil gilt es allerdings mit allem Ernst und Eifer bis zum Ende hin zu verfolgen. Ist es nun nicht merkwürdig, daß dies mit der Konjunktion ὥστε an das so gestaltete Vorhergehende angeknüpft wird, namentlich angesichts der erwähnten Negation? Wäre nicht ihr gegenüber eher ein ἀλλά oder dergleichen zu erwarten? Es erklärt sich dies nur aus der besprochenen engen Verbindung, in der für den Apostel das eigene Heil des Gläubigen, aber allerdings als Seelenheil, also sein wahres Heil zu dem des Mitmenschen steht. Auf sie ist er in seiner Beweisführung hinausgekommen, sofern dieselbe in der Idee der κυριότης des Messias gipfelte. Denn, wie es sich nun vollends herausstellt, in dieser ist es gegeben, daß das Heil des einen mit dem der Gesamtheit unauflöslich verknüpft ist — weil es an der Anbetung des Heilandes als des κύριος hängt, als des Herrn, der allen in gleicher Weise zugehört, und dem ebenso alle gehören. Von hier aus leuchtet es sofort ein, wie der Apostel seine Mahnung ohne weiteres derart fortführen kann, daß sie ihre eigene Seligkeit mit allem Ernst betreiben, nachdem er vorher mit der gleichen Entschiedenheit und Ausschließlichkeit das Sorgen um das Wohl der anderen gefordert hat. Ja, wir können nun ὥστε mit besonderer Be-

tonung mit *also* wiedergeben, in dem Sinne: *so*, wie es sich in der vorhergehenden Betrachtung ergeben, und wie sie es festgestellt hat. Das macht eben die Paräneſe zur Bruderliebe so bedeutungsvoll, daß, wie nun klar geworden ist, das *eigene* Heil mit ihr so eng verknüpft ist. Durch das ernste, rechte Bedenken ihrer eigenen σωτηρία erfolgt auch sofort das des Wohles der anderen;[45]) denn das macht sie von sich selber frei, da die Hingabe an Christus die an die Brüder unmittelbar verlangt, und das φρονεῖν in der einen Beziehung das in der anderen zur selbstverständlichen Folge hat. — Auch von hier aus erweist sich das Recht, wie mir scheint, das Relativum in V. 5 so zu ergänzen, wie es geschehen ist, und darum das φρονεῖν ἐν Χρ. seitens der Leſer dort vorausgesetzt sein zu lassen. Das wird dann in V. 12 gleichsam aufgenommen und, wie es vorher die Voraussetzung war, jetzt als das allerdings Ausschlaggebende mit aller Energie bekräftigt.

Luther bricht bei Betrachtung unserer Stelle in die Worte aus: „Hier schleußt St. Paulus mit einem Worte den Himmel auf, und räumt uns ein, daß wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen und schauen den unaussprechlichen gnädigen Willen und Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, daß wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, *für uns sollte und nun getan hat*. Welchem sollte hier sein Herz nicht für Freuden zerschmelzen? Wer sollte hier nicht lieben, loben und danken, und wiederum auch nicht alleine *Knecht werden aller Welt*, sondern gerne weniger und nichtiger denn nichts werden, so er siehet, daß ihn Gott selbst also teuer gemeint hat und seinen väterlichen Willen an seines Sohnes Gehorsam so reichlich ausschüttet und beweiſet.“ Diese Worte geben ausgezeichnet des Apostels Gedanken und die Intentionen wieder, die er mit seiner Darlegung verbindet. In der Tat, *diese* Erkenntnis den Lesern zu vermitteln und in ihnen eine derartige Willensbewegung anzuregen, das war des

Apostels heißes, ernstes Anliegen, das ihn zu dieser wunderbaren, tiefgehenden Betrachtung veranlaßte.[46])

Was ergibt sich aber von da aus für die Gemeinde? Wie stellt sich uns von da aus das Bild der Leserschaft dar? Wir könnten zum Schluß die Frage aufwerfen, ob sich von der vorgetragenen Auffassung dieser Stelle aus irgend welche Folgerungen in bezug auf die Beurteilung des inneren Zustandes in der Gemeinde feststellen lassen. Eine ausführliche Erörterung dieses Punktes, wie sie eigentlich nötig wäre, würde jedoch außerhalb des Rahmens der Aufgabe liegen, die wir uns speziell gestellt haben. Nur der eine Zug sei hervorgehoben, der uns hier scharf umrissen entgegentritt und der sich auch sonst im Briefe wiederfindet. Die Leser erscheinen als solche, die ein warmes, inneres Christentum haben, sie suchen ernst und aufrichtig die Verbindung mit Christus; ja sie haben und kennen das Leben in der Gemeinschaft mit ihm. Der ganze Reichtum derselben ist ihnen aufgegangen (beachte das Zugeständnis, das in dem Relativsatz V. 5 vorliegt). Nur das eine fällt ihnen noch so schwer, das, was sie innerlich haben, auch äußerlich zu bewähren und es namentlich für den Verkehr untereinander nutzbar zu machen. Wohl sind sie zu größeren Taten und Opfern bereit, wie sie die „Reichsgottesarbeit", die Mission erfordert. Ihr Dienst, den sie dem geliebten Apostel bewiesen haben und der den Ausgangspunkt des Briefes bildet (1, 3 ff.), beweist das. Aber die Misere des alltäglichen Lebens macht ihnen noch zu schaffen. Die Beziehungen in ihrem eigenen engsten Kreise haben sich noch nicht dem großen Besitz entsprechend zu gestalten vermocht, der sich ihnen mitgeteilt hat. Eifersüchtelei und Zwistigkeit haben sich eingestellt (2, 3. 4, 2 f.). Gerade weil sie auf das Große aus sind und ihren brennenden Eifer in besonderer Weise zu betätigen suchen, ist es zu den Reibereien in ihrer Mitte gekommen. Sie sind bestrebt, es einer dem anderen zuvorzutun in der Erweisung ihrer Liebe zu Christus. In dieser Richtung geht augenscheinlich nach dem, was wir sonst

aus dem Brief erfahren, die κενοδοξία der Leſer (2, 3). Sie hat auf dieſe Weiſe ἐριθεία zur Begleitſchaft. Über ihrem hohen Sinnen haben ſie die Aufgabe vernachläſſigt, die ihre eigene Gemeinſchaft ihnen im Kleinen ſtellt. Und doch iſt dieſe ſchließlich, wie der Apoſtel hier betont, der entſcheidende Maßſtab.

Noch von einem anderen Geſichtspunkt aus können wir das uns klar machen. Wie es ſcheint, iſt bei den Philippern das Empfindungsleben beſonders ſtark entwickelt geweſen. Gefühl iſt bei ihnen alles oder wenigſtens das meiſte. Die Lebhaftigkeit der Empfindungen, die ſie dem Apoſtel entgegengetragen haben, beſtätigt dies (1, 3 ff.). Was ihnen abgeht, in größerem oder geringerem Maße, iſt die klare Einſicht und das nüchterne Urteil (1, 9 f.), das rechte Verſtehen und bewußte Erfaſſen deſſen, was ihnen geſchenkt iſt, was der Apoſtel ihnen auch darum gerade in unſerem Abſchnitt vermitteln will. Es fehlt damit aber auch zugleich die Fähigkeit zum männlichen Ausharren (2, 12 f.), zum energiſchen Trotzbieten den Widerwärtigkeiten gegenüber, die ihnen von außen ſowohl (1, 27 ff.), wie auch in ihrem eigenen Kreiſe begegnen; es fehlt die Fähigkeit zur entſchloſſenen Tat. Das iſt es allem Anſchein nach geweſen, was auf Grund der erfahrenen Mißlichkeiten und Leiden in ihnen hat ſofort die große Sorge entſtehen laſſen, da nicht alles ſo ging, wie ſie es ſich dachten und ſie ſich Schwierigkeiten gegenüberſahen, denen ſie ſich nicht gewachſen fühlten — weshalb der Apoſtel die Mahnung zur Freude mit ſo ſtarkem Pathos in den Mittelpunkt ſeines Briefes ſtellt. Das iſt es aber dann auch, was ihn ſelbſt mit ſchwerer Sorge für die von ihm ſo geliebte Gemeinde erfüllt angeſichts der drohenden Gefahren, die er auch über dieſen bisher unberührten Kreis von ſeiten der Irrlehrer herankommen ſieht (3, 2 ff.). Wie werden ſie dieſen ſoviel größeren Schwierigkeiten begegnen können, da ſie ſchon bei den kleineren in gewiſſer Weiſe verſagen? Werden ſie beſtehen? Deswegen redet der Apoſtel mit ſo kräftigen Worten von den Gegnern (3, 2), um

in den Herzen der Leser von vornherein den rechten Abscheu vor dieser „Brut" zu wecken, die ihm schon so viel zerstört hat, und ihnen das Rückgrat zu stärken, und deswegen liegt ihm gerade soviel daran, alle Mißhelligkeiten in ihrem Kreise zu bannen und sie zur Einmütigkeit zu bewegen, daß sie so als eine geschlossene Macht und feste Mauer den Anläufen des Bösen widerstehen (1, 27 f.). Was für sie mithin vor allen Dingen not tut, ist dies, daß sie instand gesetzt werden, die Verbindungslinie zu ziehen von dem, was sie innerlich haben, zu dem, was ihnen äußerlich entgegentritt. Innerlich haben sie es; sie haben ihr Leben in und mit Christus. Aber sobald es nach außen hervortritt, leidet es unter all den Anstößen, denen es sich ausgesetzt sieht, und zieht sich ängstlich in sich selbst zurück. So entsteht dann der Zwiespalt für sie zwischen der Außen- und Innenwelt. Er bildet den Ausgangspunkt für unseren Abschnitt (vgl. auch den Gedankengang 4, 4—5).

Sagen wir nach all dem zu viel, wenn wir urteilen, daß das Christentum der Gemeinde in Philippi einen gewissen femininen Einschlag verrät? Aus dem Bericht der Apostelgeschichte (16, 13 f.) und auch aus unserem Brief (vgl. 4, 2) gewinnen wir den Eindruck, daß das weibliche Element dort nicht eine untergeordnete Rolle gespielt hat. — Jedoch müssen wir auch festhalten, daß diese Gemeinde nicht eine einzigartige ist. Die für sie beobachtete Erscheinung wiederholt sich zu allen Zeiten, gerade in lebendig angeregten, innerlich erfaßten Kreisen. In ihnen wird eher die Notwendigkeit und der Segen der *eigenen* „Erbauung" begriffen, als der der Erbauung zu einer *Gesamtheit*; die „Gemeinschaft" wird gesucht, mehr von dem Gesichtspunkt der eigenen Förderung aus, als von dem des Dienstes; während eins doch nicht ohne das andere sein kann und eins aus dem anderen erwächst, wie es hier der Apostel seinen Philippern klar zu machen versucht hat.

Anmerkungen.

1) W. Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2, 5—11. Th. Zahn, Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefes (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft VI, 5 S. 243 ff.). Vgl. für die frühere Zeit die Zusammenstellung bei Hölemann (Com. in ep. ad Phil. S. 124). Auch Tholucks Übersicht, die er in der Hallenser Universitätsschrift (disputatio christologica de loco Paul. ep. ad Phil. II, 6—9) über die Behandlung dieser Stelle gibt, ist als für alle Zeiten beherzigenswert zu beachten.

2) Die Partikel γάρ fehlt allerdings in einigen, und zwar u. a. in den ältesten Handschriften. Das macht aber für den Zusammenhang nichts Entscheidendes aus. Der Abschnitt schließt sich auch so eng an das Vorhergehende an. Der spätere Fortfall ist eher zu erklären, als die nachträgliche Hinzufügung, und zwar aus den verschiedensten Gründen. Entweder wurde das letzte Wort des vorhergehenden Satzes, das sich dort in der Tat etwas eigentümlich ausnimmt, ἕκαστοι, an den Anfang dieses Verses gezogen, womit die Fortlassung der Partikel sofort gegeben war. Oder dieselbe wurde begünstigt durch ein rein liturgisches Interesse, das diesen Abschnitt als ein gesondertes Stück nahm und mit V. 5 eine neue Lektion beginnen ließ. Auch das mag bestimmend gewesen sein, daß man speziell mit der Begründung V. 5 nichts Rechtes anzufangen wußte und nicht einsah, wie dadurch gerade der Wendung die Pointe gegeben ist, und sie darin die Bedeutung hat, daß sie die Grundlage für alles Vorhergehende ausmacht. Alles das trifft zusammen, die Beibehaltung der Partikel zu befürworten. Das Pronomen ἕκαστοι ist dann aber am Schluß von V. 4 zu lassen.

3) Die Beziehung auf das Vorbild Jesu ist fast durchgehends für die Auslegung dieser Stelle bestimmend gewesen, sei es, daß Bengel in seinem Gnomon Novi Testamenti erklärt: Paulus Christum pro exemplo proponit, qui non sua quaesierit, sed se ipsum demiserit, sei es, daß de Wette (das Neue Testament II, S. 335) den Sinn dahin bestimmt: die vorhergehende Mahnung unterstützt der Apostel V. 5—11 durch das Vorbild der Selbstverleugnung Jesu, oder sei es, daß Meyer[3] in den ersten Auflagen des bekannten Handkommentars dies in Summa als den Inhalt angibt: Bekräftigung der V. 3 f. enthaltenen Vorschrift durch das Beispiel Jesu, welcher demutsvoll nicht sein eigenes Interesse im Auge hatte, sondern dasselbe in Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung bis zur Erduldung des Kreuzestodes aufopferte und deshalb von Gott zur höchsten Glorie erhoben wurde. So und ähnlich geht es fort. Charakteristisch ist es, wie Meyer gegenüber Hofmann die Annahme des Beispiels (a. a. O. Anm.) verteidigt, mit dem Hinweis auf das im Relativsatz hinzugefügte καί, das doch erst in Frage

zusammenhängender [illegible] S. [illegible] Nun kommt es [illegible] auf den Relativ-Satz in V. 5 [illegible] Christus Jesus [illegible] Sondern [illegible] bedenke, was es heißt [illegible] (in bezug auf [illegible] Differenz zu [illegible] — [illegible] bestimmte [illegible] er ja ebendieselbe ist, [illegible]"

7 Vgl. Haupt, Komm. S. [illegible].

8 Vgl. Haupt, [illegible].

9 Vgl. [illegible] S. [illegible], der [illegible] anhaftenden [illegible] in der [illegible] „wahrnehmen" [illegible]: „was ihr an Christus [illegible]" [illegible].

10 Haupt, Komm. S. [illegible]. Auch Haupt, der [illegible] die Schwierigkeiten klar herausstellt, will die prägnante Bedeutung [illegible] die, wie die herkömmliche Deutung auch gewendet werden mag, immer leicht überflüssig erscheint vgl. B. Weiß S. [illegible], [illegible] wissen. Er greift dazu mit gutem Grunde auf das Frühere zurück und knüpft an den Umstand an, daß dort die Mahnung auf die Gesinnung ging, welche die Gemeindeglieder in ihren persönlichen Verhältnissen bewähren sollen. „Daher macht P. den Zusatz, sie sollten [illegible], d. h. in den unter ihnen vorhandenen Umständen, Fragen und Aufgaben das sich zum Vorbilde [illegible], was bei Christus in den [illegible] bestehenden Verhältnissen vorliegt" (S. 63). Sollte das wirklich mit dem Zusatz ἐν ὑμῖν ausgedrückt sein? Und wo bleibt denn die ausdrückliche Gleichung zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν Χριστῷ, auf die H. mit Recht einen so starken Nachdruck legt? Hätte man da [illegible] nicht noch weiter gegangen werden müssen? Die Schwierigkeit wird hier scharf beleuchtet, aber nicht gelöst. — Auch Klöpper äußert sich in seinem Kommentar (Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper, S. 112) eingehender über diese Frage, ohne recht zu einem Resultat zu kommen, wohl weil er in dem zweiten Gliede (ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) die passive Ergänzung für die allein mögliche hält (ἐφρονήθη). Zu beachten ist aber, was über diese Ergänzung A. Deißmann (a. a. O. S. 113 ff.) sagt. Es entscheidet sich dieser für den Indikativ Präsentis und kommt bei seiner rein sprachlichen Untersuchung zu dem gleichen Resultat, wie diese Abhandlung, was die Verbindung in V. 5 betrifft. Er fügt auch die Bemerkung hinzu, daß der Kontext so ein anderer wird, als man gewöhnt ist, anzunehmen, aber ein viel geschlossenerer und einheitlicherer. Nur hat er das nicht dargetan, wie es dort auch nicht in seiner Aufgabe lag. Die Andeutungen dazu weichen nicht sehr vom Herkommen ab.

11) Der Vorschlag D. Hains (Studien und Kritiken 1893, S. 169 ff.), im Relativsatz φρονεῖτε im imperativischen Sinne zu ergänzen (also seid unter euch gesinnt, wie ihr es doch auch sein müßt in Christo Jesu) bedarf wohl nur der Erwähnung. Denn bei ihm ist wirklich nicht zu begreifen — abgesehen von dem, was Klöpper S. 112 dagegen sagt — weshalb der Apostel nicht einfach geschrieben hat: τοῦτο φρονεῖτε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

kommen kann, wenn der Sinn der Vergleichung festgestellt ist (vgl. S. 14 und die Anm. 15). Haupt[7] berührt (in den späteren Auflagen des Meyerschen Kommentars) mit Nachdruck die Schwierigkeit, welche die einfache Deutung auf das Vorbild Christi mit sich bringt, da es dem gegenüber auffallen muß, daß in dem ganzen Abschnitt nicht mit einer Silbe gesagt wird, daß Christus um unseretwillen solche großen Opfer gebracht hat, und wenn von dem Vorbild der Einmütigkeitsgesinnung gesprochen wird, erst recht nicht abzusehen ist, wie dieser Gesichtspunkt in der Ausführung hat so völlig zurücktreten können. H.s Bedenken fallen stark ins Gewicht. Sie haben mit zur Anregung der hier vorgetragenen Auffassung gedient; nur kommt auch er am Ende nicht über die gewöhnliche Ansicht hinaus. Er bleibt gleichfalls bei der Idee des Beispiels stehen, indem er bloß spezieller mit den griechischen Vätern den Begriff der ταπεινοφροσύνη als den für die weitere Ausführung maßgebenden Punkt ins Auge faßt. Es stellt sich so auch bei ihm die herkömmliche merkwürdig blasse und allgemeine Gedankenverbindung heraus. Er gibt sie selber zu, indem er vorschlägt, die Partikel γάρ zu streichen und von V. 5 an nicht die Begründung gehen zu lassen, sondern eine allgemeinere Betrachtung. Handele es sich vorher um das praktische Verhalten, so nun um die Gesinnung, welche demselben zugrunde liegt. Doch fügt er hinzu, daß die Erörterung weit über den nächsten Anlaß hinausgreife. Sollte hierauf nicht noch stärker zu achten und von da aus nicht noch ein engerer Zusammenhang zu gewinnen sein? Die vorliegende Abhandlung hat es versucht. Wie sehr die Schwierigkeit des Zusammenhangs empfunden worden ist, beweist auch der Versuch Wohlenbergs (bei Strack-Zöckler II, 4), mit dem Relativum (V. 5) einen neuen Satz beginnen zu lassen. Das kann doch aber nur im äußersten Notfall in Betracht gezogen werden (vgl. auch zu Anm. 10).

4) Ähnlich formuliert schon Hofmann (Schriftbeweis I, S. 148) die Vermutung und Deißmann (Die Formel „in Christo Jesu" S. 115).

5) Die Lesart φρονείσθω ist namentlich bei den griechischen Vätern verbreitet, und B. Weiß (Der Philipperbrief, S. 144) hat ganz recht, wenn er betont, daß bei der landläufigen Deutung auf das Beispiel Christi, die auch er ins Auge faßt, diese passive Form allein die Kongruenz des doppelten ἐν wahrt, natürlich unter der Voraussetzung, daß dann auch eine solche im Relativ-Satz ergänzt wird. Aber gerade dies letztere muß stutzig machen. Denn ist auch diese merkwürdige passive Umschreibung für den Imperativ noch allenfalls annehmbar; für den einfachen Indikativ im Relativ-Satz wirkt sie geradezu absurd (vgl. Hofmann, Auslegung der Heil. Schrift N.T.s IV, 3, S. 58). Da war die Wiederholung des Verbums einfacher und näherliegend (ὃ Χριστὸς ἐφρόνησεν). Von da aus ergibt sich sicher die Nötigung, es noch einmal mit der besser bezeugten Lesart φρονεῖτε zu versuchen, nur von einem entsprechenderen Verständnis aus.

6) Hofm. (Schriftb. I, S. 149): „Hierfür stellt der Apostel Christus nicht sowohl als Beispiel auf, sondern sagt vielmehr solches von ihm aus, daß eine durch die Gemeinschaft mit ihm bestimmte Sinnesweise keine andere als die zuvor bezeichnete sein kann." Ähnlich äußert er sich in der

zusammenhängenden Auslegung (S. 58): „Man kommt in Wahrheit mit dem Relativ-Satz in V. 5 nicht zurecht, wenn man ihn auf das Beispiel, das Christus Jesus gegeben hat, hinweisen läßt. Sondern damit man wohl bedenke, was es heißt, seine Sinnesrichtung nicht bloß die selbsteigene — (in bezug auf diese gegensätzliche Bestimmung besteht hier vor allem die Differenz zu H.s Ansicht) — sondern die durch das Verhältnis zu Christus bestimmte sein zu lassen, erinnert er sie an das, was jener getan hat, indem er ja ebenderselbe ist, als welchen er sich darin gezeigt hat."

7) Vgl. Hofm. (Kom. S. 58).

8) Vgl. Hofm. (Schriftb. a. a. O.).

9) Vgl. Victorin S. 59, der nur sentire auf Grund des diesem Verbum anhaftenden Doppelsinnes das zweitemal in der Bedeutung von „wahrnehmen" faßt: „was ihr an Christus wahrnehmt" (ed. Mai. Bd. III).

10) Hofm. (Kom. S. 59). Auch Haupt, der hier wieder die Schwierigkeiten klar herausstellt, will die zusätzliche Bestimmung ἐν ὑμῖν, die, wie die herkömmliche Deutung auch gewendet werden mag, immer leicht überflüssig erscheint (vgl. B. Weiß S. 144), noch genauer gefaßt wissen. Er greift dazu mit gutem Grunde auf das Frühere zurück und knüpft an den Umstand an, daß dort die Mahnung auf die Gesinnung ging, welche die Gemeindeglieder in ihren persönlichen Verhältnissen bewähren sollen. „Daher mache P. den Zusatz, sie sollten bei sich, d. h. in den unter ihnen vorhandenen Umständen, Fragen und Aufgaben das sich zum Vorbilde sein lassen, was bei Christus in den für ihn bestehenden Verhältnissen vorliegt" (S. 63). Sollte das wirklich mit dem Zusatz ἐν ὑμῖν ausgedrückt sein? Und wo bleibt dann die tatsächliche Gleichung zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν Χριστῷ, auf die H. mit Recht einen so starken Nachdruck legt? Hätte von da aus nicht noch weiter gegangen werden müssen? Die Schwierigkeit wird hier scharf beleuchtet, aber nicht gelöst. — Auch Klöpper äußert sich in seinem Kommentar (Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper, S. 112) eingehender über diese Frage, ohne recht zu einem Resultat zu kommen, wohl weil er in dem zweiten Gliede (ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) die passive Ergänzung für die allein mögliche hält (ἐφρονήθη). Zu beachten ist aber, was über diese Ergänzung A. Deißmann (a. a. O. S. 113 ff.) sagt. Es entscheidet sich dieser für den Indikativ Präsentis und kommt bei seiner rein sprachlichen Untersuchung zu dem gleichen Resultat, wie diese Abhandlung, was die Verbindung in V. 5 betrifft. Er fügt auch die Bemerkung hinzu, daß der Kontext so ein anderer wird, als man gewöhnt ist, anzunehmen, aber ein viel geschlossenerer und einheitlicherer. Nur hat er das nicht dargetan, wie es dort auch nicht in seiner Aufgabe lag. Die Andeutungen dazu weichen nicht sehr vom Herkommen ab.

11) Der Vorschlag O. Hains (Studien und Kritiken 1893, S. 169 ff.), im Relativsatz φρονεῖτε im imperativischen Sinne zu ergänzen (also seid unter euch gesinnt, wie ihr es doch auch sein müßt in Christo Jesu) bedarf wohl nur der Erwähnung. Denn bei ihm ist wirklich nicht zu begreifen — abgesehen von dem, was Klöpper S. 112 dagegen sagt — weshalb der Apostel nicht einfach geschrieben hat: τοῦτο φρονεῖτε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

12) Kühner[2] II, 1, S. 559 und 574.

13) Sprachlich ist diese Fassung: ἐν ὑμῖν — unter euch (in coetu vestro, intra coetum vestrum) auch kaum beanstandet worden. Energischer hat ihn aber wohl nur in früherer Zeit Hölemann a. a. O. S. 123 (vgl. Matthies: Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper, S. 60) und neuerdings neben Deißmann (vgl. Anm. 10) R. A. Lipsius im Holtzmannschen Hand-Kommentar[2] (II, 2, S. 226) vertreten (s. auch O. Hain a. a. O.). Sie haben aber nicht die entsprechenden Konsequenzen gezogen. — Charakteristisch ist der Einwand, den Meyer gegen diese Fassung erhebt, indem er sie mit der kurzen Bemerkung abtut: „die Gleichheit mit dem folgenden ἐν verbietet sie." Da kommt es doch erst darauf an, wie das folgende ἐν zu fassen ist. In unserem Fall drückt es beidemal in gleicher Weise ein Verhältnis aus (vgl. Deißmann a. a. O.). Wenn Klöpper wiederum diese Deutung aus dem Grunde für untunlich hält, weil es überflüssig sein würde, solche, die bereits in der Gemeinschaftssphäre mit Christo die Gesinnung selbstverleugnender Demut besitzen, zu ebensolcher Gesinnung noch erst aufzufordern, so hat er damit einmal den Gedanken des Relativsatzes zu bestimmt gefaßt — von der Gesinnung in Jesu Gemeinschaft im allgemeinen ist die Rede, — und hat er weiter übersehen, daß dies gerade die eigentümliche Lage dieser Gemeinde ist, die sich übrigens in christlichen Kreisen zu allen Zeiten findet, daß sie ihren inneren Besitz noch nicht recht praktisch zu verwerten gelernt hat, namentlich nicht in den nächsten und engsten Beziehungen.

14) Vgl. Klöpper a. a. O. S. 42, auch H. H. Schmidt, Synonymik der griechischen Sprache III, 634 f.

15) Vgl. Kühner[2] II, 2, S. 799. Unnötig ist mithin die nähere Deutung, welche Zahn (a. a. O. S. 243 Anm. 3) der Partikel καί gibt. Sie beweist nur die Schwierigkeit, die bisher auch in bezug auf diesen Punkt empfunden wurde. Die Sache liegt viel einfacher. Wir haben den gleichen Gebrauch der Partikel in unserem Briefe 3, 12 (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ). In unserer Sprache geben wir sie wohl am besten gar nicht wieder.

16) Vgl. Epheß. 1, 21 und Haupts Ausführungen zu dem Begriff ὄνομα (S. 84 f.). Auch Hölemann äußert sich eingehend in dem gleichen Sinn (S. 149) und faßt ὄνομα in Parallele zu dem hebr. שֵׁם = dignitas. Es ist bei diesem wie bei jenem nur nicht ganz durchsichtig, weshalb sie so energisch gegen die Deutung auf das κύριος-Prädikat protestieren. Es ist für dasselbe im Rahmen der pauliniſchen Theologie die Beziehung auf die Weltherrschaft doch kaum zu leugnen. Und auf diese kommt es schließlich hier hinaus. Sollte der Begriff κύριος, so wie Haupt es meint, an dieser Stelle wirklich nur appellativisch zu verstehen sein? Ist das wahrscheinlich im Munde eines Paulus, da er den Namen Christus gibt? — Das ist jedoch sicher mit H. mit allem Nachdruck zu betonen und darin ist ihm voll beizupflichten, daß nicht der Jesusname selbst gemeint sein kann, da es sich ja deutlich um den Erhöhten handelt und das, was ihm im besonderen von Gott zuerteilt ist. Es ist deshalb auch ruhig der Artikel vor ὄνομα beizu-

behalten. Ist es doch der bekannte Name, den er gegenwärtig in der Erhöhung hat, und mit dem er seitdem allen, die mit dem Christentum in Berührung gekommen sind, also auch der Gemeinde, bekannt geworden ist.

17) Vgl. Cremer,[9] Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität s. v. κύριος (bes. S. 624).

18) Vgl. die Ausführungen und die Stellen, die Weiffenbach zu dem κύριος-Namen S. 49 ff. und S. 59 gibt (bes. den Satz S. 51: „wer im Namen Jesu als des Herrn die Knie beugt, erklärt damit, daß der Herrn-Name für ihn bestimmende Lebensnorm und Grundlage für sein religiöses Verhalten sei.")

19) Vgl. das gleiche Zitat Röm. 14, 11 mit derselben Abweichung vom Urtext (ἐξομολογεῖσθαι für יִשָּׁבַע), aber in seiner ursprünglichen Beziehung auf Gott.

20) Daß diese universale Anbetung im vollen Umfange erst am Ende der Tage eintreten wird, ist ohne weiteres zuzugeben. Doch es heißt, den Zusammenhang völlig verkennen, wenn die Aussage ausschließlich eschatologisch gefaßt oder wenn gar an eine erzwungene Anbetung gedacht wird, welche die Feinde Jesu als überwundene leisten müssen (so z. B. Wiesinger im Olshausenschen Kommentar). Spricht gegen dieses schon das entscheidende Moment, daß „im Namen Jesu" die Anbetung erfolgt — als die sie Glauben voraussetzt — so gegen die ganze Annahme der Umstand, daß es sich ja um die Entwicklung Jesu handelt, die ihrem Ziel nach vollendet ist, damit daß er in die Erhöhung eingegangen ist und den Thron zur Rechten Gottes eingenommen hat. Es kann deswegen auch bei den καταχθόνιοι nicht an die Dämonen gedacht sein, wie Chrysostomos u. a. wollen, zumal diese nach Paulus ihre Wohnstätte gar nicht in der Unterwelt haben (vgl. Eph. 2, 2. 6, 12). Daß noch weniger die Beziehung dieser drei Kategorien auf die Kreatur als solche angeht, ist selbstverständlich, und die Deutung, die Weiffenbach speziell der ersten Klasse der ἐπουράνιοι auf die in den Himmel entrückten und dort körperlos der ersten Auferstehung harrenden christlichen Märtyrerseelen zu geben versucht (vgl. Apok. 6, 9—11), ist sonst ohne Beispiel in der paulinischen Verkündigung. Vielmehr liegt hier augenscheinlich ein solcher Gedanke vor, wie der Röm. 14, 9: dazu ist Christus gestorben und auferstanden und lebendig geworden, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, ohne daß damit eine bestimmte dogmatische Vorstellung über den descensus ad inferos verbunden wäre (gegen Meyer). Das Richtige hat hier schon Theodoret (vgl. zu der Stelle).

21) Sehr interessant sind die Ausführungen, die Schelling, wenn auch natürlich in seinem Sinne, in der Philosophie der Offenbarung (Sämtl. W. II, 4, S. 39 ff.) über die Stelle gibt. Legt er auch seine spekulativen Gedanken namentlich über den Zwischenzustand des Sohnes vor der Menschwerdung in die Auslegung hinein (so in die Deutung des Begriffes der μορφὴ θεοῦ — instar dei), so ist es doch mit Zahn (S. 243) zu bedauern, daß dieser Aufsatz nicht stärker berücksichtigt wird.

22) Bekannt ist der Versuch Chr. F. Baurs, unter Zugrundelegung gerade unserer Stelle in dem Philipperbrief, gnostische Ideen und Aus-

drücke nachweisen zu wollen (vgl. Baur: Paulus, der Apostel Jesu Christi,² II, 50). Ihm hat sich Schwegler (nachapostolisches Zeitalter II, 133 f.) angeschlossen. Die Ausführungen Meyers, die sich gegen diese nur geschichtlich zu wertende Ansicht richten, sind (a. a. O. S. 74 ff.) zu vergleichen.

23) Das Subjekt im Relativ-Satz ist die Person dessen, der zusammenfassend als Christus Jesus, mit Voranstellung des in der Gegenwart vornehmlich bedeutsamen Messiasprädikates, eingeführt wird. Sie ist die mit sich identische durch alle Stadien der Entwicklung hindurch (vgl. Weissenbach S. 16). Dabei ist die Menschwerdung, wie das Verbum γίγνεσθαι (V. 6) anzeigt, eines dieser Stadien, das allerdings entscheidend auf die Gestaltung des Personenlebens eingewirkt hat, das aber auch zugleich es als völlig ausgeschlossen erkennen läßt, hier die Vorstellung des präexistenten Christus als des mit einem pneumatischen Leibe ausgestatteten himmlischen Menschen vertreten zu finden. Der beste Beweis dagegen ist der, wie sich diejenigen behelfen müssen, welche jene Ansicht als vermeintlich pauliniſche auch hier festhalten zu müssen glauben (Hilgenfeld, Zeitschrift f. w. Theol. 1871, S. 198 und Pfleiderer, ebendort S. 522). Sie umschreiben einfach (V. 6): er trat auf in Ähnlichkeit mit gewöhnlichen Menschen. Holsten allerdings ist zu der Überzeugung gelangt, daß die Idee von dem präexistenten pneumatischen Menschen angesichts der hier gebrauchten Ausdrücke für den Philipperbrief unhaltbar sei. Er benutzt das Ergebnis seinerseits aber nur zur Verstärkung seiner Kritik an dem Brief, den er auch deshalb für unecht erklärt (Jahrbücher f. prot. Theol. 1876, S 126 ff. und 346). Gegen diese „Hyperkritik" wendet sich neben Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Theol. 1877, S. 145 ff.) vor allem P. W. Schmidt (Neutestamentl. Hyperkritik gegen die Echtheit des Philipperbriefes, bes. S. 53 ff.) und gegen die dem Paulus zugeschriebene Idee des himmlischen Idealmenschen Klöpper (a. a. O. S. 135 ff.). Diese ganze Schwierigkeit wäre leichter überwunden und eher vermieden worden, sie hätte vor allem nicht auf solche Abwege geführt, wäre V. 5 richtiger verstanden und die Gemeinschaft mit dem Erhöhten, die der Christen Gesinnung bestimmt, als der Ausgangspunkt genommen worden. Zu dieser Vorstellung von dem Himmelsmenschen siehe auch Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentl. Theol. II, S. 87 f.).

24) Schon die vorangestellte Betrachtung der präexistenten Herrlichkeit des Messias konnte bei der strengen Durchführung der Idee des Vorbildes Bedenken erwecken. Wenigstens ist das Festhalten an dieser augenscheinlich mit der Anlaß gewesen, die sämtlichen Aussagen auf den λόγος ἔνσαρκος, auf den menschgewordenen Christus zu beziehen. Sonst fiel schon in gewisser Weise der erste Partizipialsatz aus dem engeren Rahmen der Betrachtung heraus. Er konnte aber immerhin noch eine Bedeutung erhalten, als die Grundlage und Voraussetzung der ταπεινοφροσύνη, die angesichts des aufgegebenen präexistenten Besitzes in ihrer ganzen Herrlichkeit erstrahlt (vgl. Meyer S. 55). Zu welchen gewundenen Erklärungen allerdings schon hier die Verführung vorliegt, beweist die nähere Anwendung, welche z. B. Hilgenfeld der Aussage gibt (Zeitschrift f. w. Theol. 1877 S. 166): „es sollen die einzelnen bei den Philippern darin dem Beispiel Jesu folgen,

daß sie ihre wirklichen oder vermeintlichen Vorzüge beiseite setzen und sich andern demütig unterordnen!" — Viel stärker und gravierender wird jedoch die Schwierigkeit in bezug auf den Schluß, falls es sich hier tatsächlich um die Vorführung des Beispieles Christi handelt. Unter diesen Umständen legt derselbe das Mißverständnis einer eudämonistischen Zuspitzung der Mahnung und die Annahme des Lohngedankens nur zu nahe. Charakteristisch sind in dieser Hinsicht die Ausführungen, mit denen Calvin (a. a. O. S. 92 f. die dahingehenden Ausführungen zurückzuweisen versucht. Er erklärt aber selber: Haec ratio nos movet, ut eum libentius imitemur, cum audimus, nihil esse nobis melius, quam formari ad ejus imaginem. Quod autem beati sint quicunque sponte humiliantur cum Christo, probat ejus exemplo; nam a despectissima sorte fuit evectus ad summam altitudinem. Am energischsten hat Haupt die Frage angefaßt (S. 89) und er hat am ersten eine wirkliche Lösung gegeben, da er unter Hervorhebung des Verbums χαρίζεσθαι und Gottes als des Subjektes dieser letzten Verse 9–11 den Gedanken derselben dahin bestimmt: „die Leser sollen lernen, daß sie Ansehen und Ehre und übergeordnete Stellung nicht selbst gewinnen wollen, sondern daß solches alles nur ein freies Geschenk Gottes ist, und zwar nur demjenigen zu teil wird, der wie Christus im höchsten Maße davon absieht, dergleichen in Anspruch zu nehmen, ja sogar sich selbst erniedrigt und seinen höchsten Besitz darangibt." Wenn Haupt dann aber selbst hinzufügt, daß unter diesen Umständen V. 9—11 einen neuen Gesichtspunkt entwickeln — allerdings im Dienste der vorangehenden Paräneſe — so zeigt es sich auch hier, wie der geschlossene Zusammenhang bei der Bezugnahme auf das Beispiel Christi nicht gewahrt bleiben kann. Ja, mit dem Hinweis auf die im Dienste Gottes möglicherweise zu erlangende Ehrenstellung kommt schließlich ein völlig fremdes Element in die Betrachtung hinein (vgl. auch Matthies S. 68).

25) Etwas Ähnliches ließe sich für die verwandte Stelle 1. Petr. 2, 21 ff. feststellen, woselbst es sich gleichfalls nicht allein um das Vorbild handelt, sondern in Verbindung mit diesem, wie der Schluß anzeigt (οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε), um die in Christus und durch Christus, durch sein Erlösungsleiden, erlangte rechte Fähigkeit zum Dulden.

26) Die ausschließliche Inanspruchnahme des Menschgewordenen findet sich für unsere Stelle außer im Ambrosiaster und bei Pelagius (nach Tholuck a. a. O. S. 3) aus früherer Zeit vor allem bei Luther und den Lutherischen Exegeten. Lesen wir sie nach, so gewinnen wir sofort den Eindruck, daß sie sich haben nicht zuletzt zu dieser Annahme gerade durch den Gedanken an das Vorbild bestimmen lassen. Sie sind in der Beziehung nur die Konsequenten und gewinnen in der Tat dadurch eher ein geschlossenes Bild (s. Anm. 24). Ist auch ihre dogmatische Anschauung von der Person Christi entscheidend gewesen (vgl. Formula Concordiae, ed. Hase, S. 766 ff.), so hat doch jenes andere Moment unbedingt mit hineingespielt. Dafür spricht die Beweisführung, welche Joh. Gerhard (Loci theol. IV, 294 ff.) hinsichtlich dieser Erklärung unserer Stelle gibt und bei der er dies als ersten Punkt anführt: proponit imitandum Christi exemplum tamquam vitae

regulam, ergo considerat facta Christi, quae in oculos incurrunt. In neuerer Zeit haben diese Deutung neben Bengel und de Wette auch Dorner (Christliche Glaubenslehre II, S. 285 f.), Beyschlag (Christologie des N. T.s S. 234 ff.) u. a. . Dorner sagt sehr bezeichnend: „Jesus Christus will als Beispiel selbstloser Demut aufgestellt werden. Ein Vorbild muß aber geschichtlich erkennbar sein, was jener angebliche unsichtbare und transzendente Akt einer Selbstentleerung des ewigen Sohnes vor der Menschwerdung nicht wäre, ja jene angebliche Selbstentleerung, die im Aufgeben des aktuellen bewußten Lebens, in Reduktion auf den Potenzzustand bestünde, könnte gar nicht von den Christen verlangt oder vollbracht werden!" Das ist ganz logisch. Auch Beyschlags Erklärung ist charakteristisch: „Christus, obwohl vermöge seiner inneren Gottesgestalt, seiner aus göttlicher Abkunft und Anlage entspringenden inneren Herrlichkeit berechtigt und befähigt in der Welt aufzutreten wie ein Gott, durch seine Wunderkräfte alles Leiden von sich fernzuhalten, die Verehrung der Menschen auf nächstem Wege an sich zu fesseln, ein weltbeherrschendes Königtum aufzurichten, mit einem Wort das zu tun, was der Satan in der Versuchungsgeschichte ihm vorschlägt, hat vielmehr den Weg der Selbstverleugnung, der vollkommenen Demut und Niedrigkeit gewählt und im Gehorsam gegen Gott ihn durchgeführt bis ans Kreuz."

27) Hofm. (Kom. S. 61): „Da Christus Jesus, als er in einem Sein stand, welches ein Sein in Gottesgestalt war, Knechtsgestalt angenommen hat, so hat er die eine mit der anderen vertauscht und besteht seine Selbstentäußerung darin, daß er sich durch Annahme der letzteren der Gottesherrlichkeit begab, die er bis dahin besessen hatte." Das ist das ganze, was Paulus hier sagen will. Alle weiteren Reflexionen darüber und näheren Bestimmungen sind vom Übel.

28) Zu dem Begriff der μορφή ist vor allem Zahns ausgezeichnete Bemerkung zu vergleichen (a. a. O. S. 256 f.): „Paulus denkt die μορφή zwar wohl als die beharrliche, für die betreffende Gattung charakteristische Erscheinungsform, welche nur durch das Wunder einer Metamorphose mit einer anderen vertauscht werden kann, aber er stellt sie doch als eine Form vor, in welche das nicht mit ihr identische Wesen gekleidet ist, so daß bei einer Vertauschung derselben mit einer anderen Form das Wesen, in diesem Falle das persönliche Subjekt, mit sich identisch bleibt." Ähnlich Haupt (S. 65): „μορφή ist offenbar die dem inneren Wesen entsprechende und es ausprägende Seinsform, die μορφὴ θεοῦ mithin eine solche, in welcher das göttliche Sein zum adäquaten Ausdruck kommt." μορφή darf darum auf der einen Seite nicht gleich οὐσία oder φύσις gesetzt werden, wie es die Kirchenväter tun (Chrysostomos, Theodoret, Augustin), teilweise dazu auch durch den Gegensatz zu den Arianern bestimmt. Dies Sein ist vielmehr die unmittelbar dazu gehörende, von selbst gegebene Grundlage. Auf der anderen Seite — so vor allem die Vertreter der innerweltlichen Deutung der Aussage — ist μορφή auch nicht im Sinne der Gottebenbildlichkeit (= imago dei) zu fassen, ganz egal wie man dieselbe des näheren faßt, ob allgemein als den Besitz der göttlichen Herrlichkeit, als divina gloria, majestas et virtus (Joh. Gerhard u. a.) oder als „das sich Stellen und

ſich Gebärden als Gott, das ſich Erzeigen mit Worten und Werken gegen andere als Gott und Herr (vgl. Luthers Palmſonntagspredigt über dieſe Stelle E. A. VIII, S. 156 ff), oder gar mit de Wette als Inbegriff der göttlichen Eigenſchaften mit Einſchluß der ſittlichen. Der Unterſchied zwiſchen μορφή und εἰκών iſt mit aller Schärfe feſtzuhalten (vgl. Tholuck S. 13 und Grimm S. 36). Geht das letztere auf die Offenbarung und den Glauben, ſo ſteht das erſtere allgemein und hat es nur mit der Frage der Wahrnehmung zu tun. Eher beſteht eine Beziehung zu εἶδος (Joh. 5, 37 und Stephanus, Thesaurus linguae Graecae s. v. μορφή), ohne daß die Konſequenzen berechtigt ſind, die Lightfoot aus der Ariſtoteliſchen Terminologie daran knüpft (St. Pauls ep. to the Philippians, S. 127 ff.), und geht ſchließlich der Begriff der μορφή nach dem übereinſtimmenden Zeugnis der neueren Ausleger in den der δόξα über, entſprechend dem wie Joh. 17, 5 von der δόξα die Rede iſt, ἣν εἶχεν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. Schon Calvin erklärt: majestas quae in deo relucet ipsius est figura. — Nur muß man ſich auch hier noch vor dem einen hüten, nämlich dieſen Vergleich zu beſtimmt fixieren und etwa hier auf Grund desſelben die Vorſtellung eines Lichtleibes, eines σῶμα ἐπουράνιον (Holſten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, S. 449), eines σῶμα πνευματικόν (Grimm a. a. O. S. 37) gelehrt zu finden). Davon ſteht nichts da. Über die Frage der Leiblichkeit des Präexiſtenten äußert ſich Paulus weder hier mit dem Hinweis auf die μορφή, noch auch ſonſt (vgl. Haupt S. 67 Anm.). „Paulus lehrt nicht, daß Gott eine Geſtalt habe, und daß Chriſtus vor ſeiner Menſchwerdung eine ebenſolche gehabt habe, ſondern der Gedanke, daß Chriſtus damals in ganz anderer Weiſe exiſtiert habe, kleidet ſich ihm unvermeidlich in dieſe Vorſtellungsform" (Zahn, S. 257). Es iſt ja dabei zu beachten, daß er zu der Wahl des Ausdruckes veranlaßt iſt, von dem Gegenſatz aus, den er im Auge hat, der μορφὴ δούλου zu der μορφὴ θεοῦ, und daß er von dem aus, was für das irdiſche Leben Jeſu gegolten hat, rückwärts die anthropomorphe Wendung prägt. Von da aus iſt auch allein der Sinn derſelben zu verſtehen, und zwar dann allgemein als der der Überweltlichkeit Gottes. „μορφὴ θεοῦ iſt eine Erſcheinung, in welcher ſich ein Weſen als in göttlicher Freiheit ſeiner ſelbſt mächtig darſtellt" (Hofm. Kom. S. 60). — Zu vergleichen iſt auch Cremer s. v. μορφή, gegenüber dem nur, wie auch gegenüber Meyer (S. 57) die Parallelisierung mit der Wendung Hebr. 1, 3 abzulehnen iſt: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως; im Gegenſatz zu dieſer als einer die Äußerung und Mitteilung betonenden faßt μορφή die ruhende Zuſtändlichkeit ins Auge, dieſe jedoch wiederum nicht im engeren Sinne der körperlichen Geſtalt, ſondern, da ja die μορφὴ δούλου gegenüberſteht, im weiteſten Sinne der Daſeinsform überhaupt (vgl. Haupt S. 67). Dies letztere iſt auch gegenüber der intereſſanten Bemerkung Neſtle's im Auge zu behalten (Stud. u. Krit. 1893, S. 173 f.), die auf die Überſetzung von צֶלֶם Daniel 3, 19 in der 1772 gedruckten LXX durch μορφή hinweiſt und dadurch die Beziehung gewinnt zu der Wendung Gen. 1, 27: בְּצֶלֶם אֱלֹהִים. Dies wird dann, zumal an den Parallel-

stellen des Danielbuches (4, 33. 5, 6. 10. 7, 28) auch יְקָר, δόξα, bei Theodotion mit μορφή wiedergegeben ist, zu der Annahme verwertet, daß μορφή im biblischen Griechisch die glanzvolle Gestalt meint (vgl. Matth. 17, 2). Es dürfen aber derartige Beziehungen, die doch teilweise etwas weit hergeholt sind und namentlich hier mit einer unsicheren Textgestalt in Verbindung stehen — das gilt auch besonders von dem Text in Daniel 5 — bei dem in dieser Beziehung schwankenden Sprachgebrauch der LXX und des Neuen Testaments, so lehrreich sie auch sind, für das Verständnis selbst nicht ausschlaggebend sein. Über das Verhältnis zu den ersten Kapiteln der Genesis (1, 27 und 3, 5) vgl. die weitere Anm. 39. Übrigens möchte gerade die Wendung, die an den angeführten Stellen der Übersetzung des Danielbuches mehrfach wiederkehrt: ἡ μορφὴ ἠλλοιώθη (Dan. 5, 6. 9. 10. 7, 28, vgl. auch 3, 19) eher für die oben vorgeschlagene allgemeine Wiedergabe = Aussehen sprechen, als für die spezielle = Gestalt (vgl. יְקָר nach Siegfried-Stade = Glanz (des Gesichtes), gesunde Farbe desselben).

29) Schon Luther legt einen besonderen Nachdruck auf den Gebrauch des ὑπάρχειν, wenn auch natürlich von seiner Auffassung aus in bezug auf die innermenschliche Geltung. Er sieht darin gegenüber dem folgenden λαβεῖν die Tatsächlichkeit des Seins betont (vgl. a. a. O. VIII, 159 f.): „er war, er war, er war (sage ich) drinnen; in dem Wörtlein war liegt die Macht, daß er das göttliche Wesen hatte mit und samt der göttlichen Gestalt." Er kommt von da aus auch, um das gleich hier anzufügen, zu seinem sich den Kirchenvätern anschließenden Verständnis von ἁρπαγμός: „weil Christus drinnen war und hatte es von Natur und mit dem Wesen, hielt er es nicht für einen Raub; er konnte es auch nicht für einen Raub halten, weil er gewiß war, daß er drinnen das Wesen hatte, und ihm angeboren war, sondern hielt es für sein natürlich ewiges Eigentum." — Wird nun aber derart das ὑπάρχειν betont, so ergibt sich auch von da aus sofort die Erkenntnis, daß es ausgeschlossen ist, bei dieser Wendung etwa an eine ideale Präexistenz zu denken, welche Ansicht jetzt auch noch kaum vertreten wird, an eine Präexistenz in der Idee Gottes. Die gesamte Ausdrucksweise ist dagegen, auch das, was Schelling in bezug auf den Gebrauch von ὑπάρχειν im N. T. zur Schilderung von aktuellen Zuständen sagt. — Für uns ist es schließlich selbstverständlich, daß das Partizip ὑπάρχων unter diesen Umständen nicht konzessiv, sondern temporal zu nehmen ist (nicht obgleich, sondern da er war). In der ersteren Bedeutung nehmen es natürlich besonders gern die, welche die innerweltliche Beziehung der Aussage lehren.

30) Die Partizipien Aoristi drücken hier unbedingt die Gleichzeitigkeit aus (vgl. Winer,[7] Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms S. 321), und Haupt hat ganz recht, wenn er aus dieser Konstruktion der Sätze, zumal ja nicht gesagt ist, wessen δοῦλος er geworden sei, und sicher nicht gemeint sein kann, der Menschen Knecht (gegen Lightfoot S. 112), den allgemeinen Sinn gewinnt: „als Mensch hat er Knechtesart an sich getragen (während er als Gott zum Herrschen bestimmt war); Mensch sein heißt ein

abhängiges Wesen sein" (S. 76). Das ist wenigstens unbestreitbar, daß Jesus hier nicht im speziellen nach der sozialen Stellung, die er innerhalb der Menschheit eingenommen habe, charakterisiert werden soll. Es wird nur die kreatürliche Gebundenheit hervorgehoben, die mit der Menschwerdung für den Sohn Gottes gegeben gewesen ist. Nur ist nicht außeracht zu lassen, daß diese als sich auf die μορφή allein erstreckend hervorgehoben wird, während das Menschsein umfassender gilt. Die erste fällt mit dem zweiten zusammen, darum aber nicht das zweite mit dem ersten (vgl. Weiffenbach S. 31).

31) Zahn entnimmt der Ausdrucksweise (a. a. O. S. 259) mit vollem Recht den Beweis, daß nach des Verfassers Meinung so viel für die Menschheit Jesu zu sagen ist, daß sie das Gottsein nicht ausschließt, da ja nur von einem Aufgeben der μορφή die Rede ist. „Die Gleichstellung mit Gott hat er aufgegeben, das Gottsein ist ihm geblieben." Dasselbe ist der tragende und bestimmende Grund seines Wesens. Es beseitigt nicht die wahre, volle Menschheit, sondern durchdringt und heiligt sie, was uns am ersten verständlich werden würde, wenn wir den Willen als die das Gottesweſen erkennen lassende Potenz ins Auge fassen und zusehen würden, wieweit derselbe überhaupt als der das Personenleben konstitutiv begründende Faktor zu beurteilen ist.

32) Zu der Verbindung: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γίγνεσθαι vgl. Winer a. a. O. S. 173 und 362, auch Klöpper S. 125 und Haupt S. 79. Die beiden letzteren vergleichen die entsprechenden Parallelen (γίγν. ἐν ἀγωνίᾳ Luk. 22, 44. ἐν ἐκστάσει Akt. 22, 17, ἐν δόξῃ 2. Kor. 3, 7, ἐν πνεύματι Apok. 1, 10. 4, 2) und verstehen die Wendung, sie vielleicht zu genau fixierend, im Sinne von: in einen Zustand geraten oder eingetreten sein und sich infolge dessen darin befinden. Sicher tritt angesichts des vorhergehenden gleichzeitigen λαβεῖν das von jenen hinzugefügte zweite Moment zurück. Zahn gibt den Ausdruck treffend wieder, da er ihn den Eintritt in ein Sein bezeichnen läßt (a. a. O. S. 261). Er erinnert an das doppelte γενόμενος Gal. 4, 4. Ähnlich deutet Wilke-Grimm (in dem griech.-lat. Lexikon z. N. T.): in aliquem statum incido aut me converto. Auf alle Fälle ist der gesuchte Vorschlag Hofmanns, ἐν ὁμοιώματι adverbial zu fassen = ὁμοίως und hier gesagt sein zu lassen: er habe einen Daseinsanfang genommen gleich wie Menschen (mit Einschluß der Empfängnis S. 65), unannehmbar. γίγνεσθαι ἐν ist eine Verbindung, die, wie die Beispiele oben beweisen, stets eng in sich zusammengehört, und in der nicht ein Glied von dem anderen gelöst werden darf. Was Hofm. augenscheinlich zu dieser eigentümlichen Wiedergabe veranlaßt hat, das ist die Überlegung, weshalb Paulus überhaupt diesen besonderen Zusatz hinzugefügt: ἐν ὁμοιώματι und er nicht einfach geschrieben hat: ἄνθρωπος γενόμενος. Das ist auch auffällig und ist in der Regel nicht genügend beantwortet worden. Die Erklärung kann doch nicht genügen, ὁμοίωμα im Sinne von Gleichgestalt mit Betonung des zweiten Begriffs = μορφή zu nehmen und es nur der Abwechslung wegen gebraucht sein zu lassen? Ja, warum ist es dann überhaupt gesetzt worden? Und wenn gesagt wird, es könne nicht umfassend Gleichheit oder Gleichgestalt hier bezeichnen, da ja dann nachher das σχῆμα ἀνθρώπου nicht mehr besonders

erwähnt zu werden brauchte, so ist das eben die Frage, ob ὁμοίωμα und σχῆμα als zwei sich ergänzende Vorstellungen (Haupt S. 78) erscheinen, etwa wie Gestalt und Haltung, oder ob nicht vielmehr ὁμοίωμα der übergeordnete Begriff ist, von dem das σχῆμα eine Seite darstellt, in welchem Falle die Partikel καί (V. 7) nicht die beiden Partizipien verbindet und nebeneinander ordnet, sondern die beiden Verben (s. oben S. 37 ff). Das ist als erstes festzuhalten, daß, wenn ὁμοίωμα auch Synonym von μορφή ist und es als solches namentlich in der LXX gebraucht wird, in ihm doch nichts davon enthalten ist, daß es nur auf die äußere Erscheinung zu deuten wäre. Es umfaßt auch in bestimmten Fällen gegenüber μορφή das Wesen dessen als Ganzes, zu dem es hinzugefügt wird und zu dem es in Beziehung tritt. In dieser Hinsicht geht es über μορφή hinaus. — Weshalb es nun in diesem Sinne ausdrücklich hinzugefügt wird, darüber gehen die Meinungen des näheren gerade in den entgegengesetzten Richtungen hin auseinander, angesichts dessen, daß ὁμοίωμα als das Ähnlich- oder das Gleichgemachte genommen werden kann (vgl. Passows Wörterbuch zu ὁμοίωμα und ὅμοιος, welches Adjektivum entweder einfach bedeuten kann: gleich im Sinne von ähnlich, oder auch die volle Übereinstimmung ausdrückt = ὁ αὐτός, und Wilke-Grimm: id quod ad alicujus similitudinem s. aequalitatem formatum est). Je nachdem ob nun der Unterschied oder die Gleichheit stärker betont wird, kommt die gegensätzliche Fassung heraus. Holsten hat namentlich über diesen Begriff eingehendere Untersuchungen angestellt (vgl. zum Evangelium des Paulus und Petrus S. 437 ff. und Jahrb. f. protest. Theol. 1875, S. 451 ff., auch Zeller in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1870, S. 301 ff.). Es ist von ihm, und zwar mit vollem Recht, zur Geltung gebracht worden, daß ὁμοίωμα nicht zu verwechseln sei mit ὁμοιότης und nicht den abstrakten Begriff der Gleichheit oder Ähnlichkeit bezeichne, sondern die konkrete Erscheinung, die einer anderen gleichgestaltet ist. Es ist stets ein faßbarer, bestimmter Gegenstand oder eine Person damit gemeint. Die entsprechenden hebräischen Ausdrücke, für die ὁμοίωμα in der LXX die Übersetzung ist, bestätigen dies: דְּמוּת (Bild, Abbild), תַּבְנִית (Muster, Modell, Nachbild), תְּמוּנָה (Geformtes, Gestaltetes), צֶלֶם (Schattenbild), letzteres allerdings häufiger durch εἰκών wiedergegeben. „Danach ist ὁμοίωμα stets ein ὁμοιωμένον τι, ein konkretes Etwas in realer oder ideeller Sinnlichkeit." Das Verhältnis des Abbildes zum Urbild liegt dabei vor, wie es auch die platonische Terminologie beweist, in der die Idee als παράδειγμα den Einzelwesen als ὁμοιώματα gegenübersteht. — Von dieser sprachlichen Grundlage ist auszugehen. Von ihr aus ergibt sich aber sofort ein weiteres, nicht das eine, was Hofm. auch daraus folgern zu können meint, daß nämlich zum Verständnis des Begriffes der Nachdruck auf das Moment der sichtbarlichen Darstellung zu legen sei, auf den Umstand, daß er die in die Erscheinung tretende Gestalt bedeute. Das kommt wohl auch in Betracht, das ist ein Zug an dem ὁμοίωμα, der hier und da stärker hervortritt (vgl. z. B. Ex. 20, 4), das ist aber nicht das Entscheidende. Wie hätte Paulus sonst z. B. die Verbindung (Röm. 1, 23)

wählen können: ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος, da mit εἰκών schon die Wiedergabe in der und für die Sinnlichkeit ausgesprochen ist! Cremer formuliert (s. v. ὁμοίωμα) das punctum saliens ganz richtig dahin, daß, während εἰκών die Repräsentation des Gegenstandes meint, für ὁμοίωμα das Verhältnis den Ton hat, das zu einem andern gegeben ist, und die Übereinstimmung, die besteht. — Ist diese Folgerung H.s mithin auch nicht ohne Einschränkung gelten zu lassen — er hat sie später selbst zurückgestellt (vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1875, S. 451 gegenüber: Zum Evang. des Paulus, S. 438) — so ist das andere, was er dem Sprachgebrauch entnimmt, um so richtiger, daß die Idee der Konformität für ὁμοίωμα in den Vordergrund tritt. Das beides ist ihm wichtig: „nie ist das Wort der abstrakte Begriff der Ähnlichkeit, und immer ist die Identität betont, indem die feinere Unterscheidung zwischen ὅμο und ὅμοι erst der späteren Zeit angehört." Gerade der paulinische Sprachgebrauch verlangt dies auch unbedingt. Stellen wir Röm. 1, 23 (ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου — die Gleichgestalt eines Bildes von einem vergänglichen Menschen- wobei allerdings zu beachten ist, daß das Vorbild, Urbild nicht die Gottes-gestalt ist, sondern nach der Verbindung und dem Tatbestand die Menschengestalt, die in der Gleichgestalt eines Bildes ihre Reproduktion erfährt); oder Röm. 6, 5 (σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, woselbst es sich um die Taufe handelt, als das Abbild des Todes Jesu, mit dem sie durch dasselbe hindurch zusammengewachsen sind); oder Röm. 5, 14 (τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, welche Wendung vollends keinen Sinn ergibt, wenn nur an die Ähnlichkeit oder an Ähnliches gedacht wird — vielmehr: sie haben nicht gesündigt auf Grund einer der Übertretung Adams gleichgestalteten Tat) — alle diese Stellen werden nur verständlich und behalten ihre Pointe, falls mit ὁμοίωμα die Konformität ausgesprochen ist. Auch für die Stelle Röm. 8, 3, um die sich ja eigentlich der Streit dreht, gilt das gleiche. Die Größe der Aussage: Gott sandte seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, geht einfach verloren, und der Zusammenhang büßt seine Beweiskraft ein, falls nicht das volle, uneingeschränkte Eingehen in das Fleischesdasein herausgelesen wird. Daß darum nicht die Konsequenz Holstens zutreffend ist, die er von hier aus in bezug auf Jesu Verhältnis zur Sünde zieht, und daß es dafür erst der näheren Bestimmung des Gen. ἁμαρτίας bedarf, das zu zeigen würde uns zu weit führen und gehört nicht hierher. — Treten wir aber nun endlich von der Erwägung des allgemeinen Sprachgebrauchs an unsere Stelle selbst heran, so trägt sie nun auch dazu bei, die vorgetragene Auffassung von ὁμοίωμα zu befestigen und zu vertiefen. Es ist ja allerdings zuzugeben, daß auch im anderen Falle, von dem Ähnlichen verstanden oder wenigstens zur Andeutung des bei aller Gemeinschaft bleibenden Unterschiedes Jesu zur Menschheit verwertet, diese Wendung einen deutlichen, dem Gedankengang sich anpassenden Sinn ergibt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, (nur) in einem Abbild von Menschen erschienen (vgl. Weiffenbach S. 35 ff.). Zahn bestimmt im Anschluß an die Kirchenväter (Chrysostomos und Theophylakt) und an Luther (S. 162) den sich hierbei ergebenden Sinn dahin,

daß durch den Zusatz das, was schon vorher deutlich ausgesprochen war, eine Verstärkung erhält, daß nämlich Christus seinem unveräußerlichen Wesen nach Gott, auch Gott blieb, als er seine Gott gleiche Stellung und die seinem Wesen ursprüngliche Erscheinungsform aufgab. „Der Gedanke, daß Jesus Gott sei und bleibe, mußte naturgemäß auch den Ausdruck für sein Menschsein bestimmen" (S. 262). Das veranlaßte den Zusatz: *ἐν ὁμοιώματι. οὐκ ἦν τὸ φαινόμενον μόνον, ἀλλὰ καὶ θεός· ἐφαίνετο μὲν γὰρ ἄνθρωπος, οὐκ ἦν δὲ τοῖς πολλοῖς ὅμοιος, εἰ καὶ κατὰ σάρκα ὅμοιος ἦν. ἡμεῖς μὲν γὰρ ψυχὴ καὶ σῶμα ἐσμεν, ἐκεῖνος δὲ θεὸς καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα. ἵνα μὴ ἀκούσας ὅτι ἐκένωσεν ἑαυτὸν μεταβολὴν νομίσῃς καὶ μετάπτωσιν καὶ ἀφανισμόν τινα, μένων, φησίν, ὅ ἦν, ἔλαβεν, ὃ οὐκ ἦν, καὶ σάρξ γενόμενος ἔμενεν θεὸς λόγος ὤν* (Chrys. Hom. VII). Das, was der Apostel in diesem Falle mit der Ausdrucksweise beabsichtigt hat, ist demnach klar. Sie dient so eher der Milderung. Ist das aber wirklich wahrscheinlich? Nimmt sich diese Art Abschwächung nicht wunderbar aus, an dieser Stelle, da es sich ihm um die Herausstellung der Größe der Kenose handelt? Sollte er da das Bedürfnis empfunden haben, das, was ihm allerdings seiner ganzen Anschauung und der vorhergehenden Aussage gemäß selbstverständlich war, gleichsam in Parenthese noch ausdrücklich hinzuzufügen: Jesus blieb ja doch Gott, auch in seiner Menschwerdung? Wieviel eindrücklicher wird der Gedanke und wieviel passender fügt er sich seiner Umgebung an, wenn er im Gegenteil es ausspricht, daß Jesus ganz in die Menschheit eingegangen sei und im vollen Umfange an ihr Anteil gehabt habe! Was wir demnach für den Gebrauch von *ὁμοίωμα* sonst festgestellt haben, erweist sich auch hier als das Gegebene, zumal wir sehen werden, daß die nachfolgende parallele Wendung *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* ebenso lediglich den Tatbestand, und zwar ihn gleichfalls als einen voll geltenden ins Auge faßt. Das Ergebnis ist: *ὁμοίωμα* betont auch hier die Konformität. Jesus, das Ebenbild Gottes, wurde das Ebenbild der Menschen (vgl. Klöpper S. 126). Wie vorher bei *ἴσα*, liegt auch hier für *ὁμ.* der Ton auf dem Moment des Gleichens. So bleibt der Aussage allein die Beziehung auf den oft hineingelesenen Doketismus fern, in welcher Hinsicht sich vor allem die Marcioniten auf diese Stelle stützten (vgl. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre IV, 443); auf der anderen Seite ist es aber auch nicht berechtigt, derartige nähere Bestimmungen zu geben, wie die, daß im besonderen an die Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Natur zu denken sei, an das debile et abjectum generis humani (Hoelemann S. 140), oder gar derartiges hinzuzufügen, wie dies, daß Christus die accidentales infirmitates corporis (doch ohne Sünde), und zwar nicht ex naturae necessitate, sondern *ἐκ οἰκονομίας* libertate übernommen habe (Calov). Vielmehr wird hier einfach die Menschwerdung allein ausgesprochen, sie aber als eine in voller Wirklichkeit geltende.

33) Es ist mit Recht auf die Voranstellung des Pronomens aufmerksam gemacht worden: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν.* Nur ist keineswegs die Folgerung geboten, welche Holsten daraus zieht (Jahrb. f. prot. Theol. 1875, S. 450), da er den dabei im stillen vorausgesetzten Gegensatz im Vorhergehenden

sucht und ihn in dem Ausdruck ἁρπαγμός findet, und zwar in bezug auf Gott. Er stellt von da aus den Gedanken fest: „Christus erachtete, daß das gottgleiche Sein nicht darin bestehe, Gott das κύριον εἶναι zu rauben, sondern sich selber seiner göttlichen Daseinsform und Daseinsweise zu entäußern.“ Als ob die Ausdrucksweise eine derartige Deutung zuließe, bei der die Hauptsachen erst ergänzt werden müssen! Auch weist der Zusammenhang deutlich auf einen ganz anderen Gegensatz, auf den des Individuums zu den Brüdern, hin. Derselbe könnte also höchstens hier in Erwägung gezogen werden, in dem Sinne: „so wenig war Jesus auf den eigenen Vorteil und die eigene Ehre und die damit zusammenhängende gewaltsame Beherrschung der anderen bedacht, so wenig suchte er sich vor den anderen zur Geltung zu bringen, daß er, statt ihnen etwas zu nehmen, sich selbst das Große entzog, was ihm in der Ewigkeit Gottes zu eigen war.“ Doch auch hierbei muß noch zuviel ergänzt werden, was nicht dasteht. Der Gegensatz ist vielleicht noch besser im folgenden zu suchen. Denn sehen wir uns noch einmal die Wendung an: ἑαυτὸν κενοῦν und achten wir noch einmal auf die Voranstellung des Pronomens, so kann dieselbe auch einfach das selbsttätige Verhalten Jesu kennzeichnen. Jesus begab sich dessen, was ihm gehörte, in voller Freiheit, in unbeschränkter Selbstbestimmung, in königlicher Machtvollkommenheit, nicht gezwungen, nicht auf eine Einwirkung von außen her, sondern er sich selbst. Das ist das Große seiner Kenose und gibt ihr gerade den inneren Wert. Es kommt auf diese Weise der Gegensatz zum folgenden heraus, und steht dies der nachher betonten Tatsache gegenüber, daß es bei der Erhöhung Gott gewesen ist, — ὁ θεὸς steht in V. 9 mit Nachdruck an erster Stelle, — der ihm den ganzen Reichtum seiner Gnade und Liebe zuwandte. Diese Beziehung liest schon Chrysostomus aus der Wendung ἑαυτὸν κενοῦν heraus. Er sagt (Hom. VII): ἑαυτὸν ἐκένωσεν. ποῦ οἱ λέγοντες, ὅτι ἀνάγκην ὑπέστη, ὅτι ὑπετάγη; ἐπεὶ εἰ ὑπετάγη, οὐδὲ ταπεινοφροσύνης ἦν τὸ πράγμα, εἰ μὴ οἰκοθεν εἵλετο τοῦτο, εἰ μὴ παρ' ἑαυτοῦ. — An der rechten Fassung dieser Wendung ἑαυτὸν κενοῦν entscheidet sich überhaupt das Verständnis der Aussage. Es ist wunderbar, welche Abschwächung sich dieselbe hat gefallen lassen müssen, sei es nun, daß die μορφὴ θεοῦ vorher auf den dem Sohn unentreißbaren Besitz der göttlichen οὐσία seitens der Kirchenväter gedeutet, oder sei es, daß die ausschließlich innerweltliche Geltung seitens Luthers und der Lutheraner angenommen wurde. Immer kam es nicht auf ein wirkliches κενοῦν ἑαυτόν heraus. Die mannigfaltigsten Umschreibungen hatten statt. Bald wurde dieses Verbum mehr oder weniger deutlich einfach beiseite gelassen, und ein größeres Gewicht auf das nachfolgende gelegt: ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (Zahn S. 253), bald kam es auf ein bloßes celare, abscondere, occultare heraus (Chrys.: οὐχ ὡς ἁρπάσας οὖν οὐκ ἀπετίθετο, ἀλλ' ὡς φυσικὴν ἔχων, καὶ οὐδέποτε ἀποστῆναι δυναμένην ἔκρυψε), bald handelte es sich lediglich um ein se abdicare usu — so namentlich bei den Lutheranern — bald wird allein die potentiale Geltung ins Auge gefaßt (so z. B. de Wette). So und ähnlich geht es fort. Die Verlegenheit und Willkür gegenüber diesem Begriff ist besonders groß. Auch derartige nähere Bestimmungen ändern

daran nichts, wie die, daß Jesus nicht als Emporkömmling und Usurpator mit seiner göttlichen Würde geprahlt habe — so teilweise die Kirchenväter — oder die, daß er sie nicht „im Triumph zur Schau getragen und mit ihr gepranget" habe (z. B. Luther S. 163), oder daß er die Strahlen der Gottesherrlichkeit zurückzog und mit dem Vorhang des Fleisches verhing und dämpfte (Philippi S. 445) ꝛc. Die Möglichkeiten und Nüanzen der Umdeutung sind Legion. Ihnen gegenüber ist stets das Doppelte zu betonen, daß hier seitens Jesu ein tatsächliches Aufgeben und Ablegen dessen statt hatte, was er besaß, und daß dies aber nur die μορφή betraf, die wohl mit seiner Existenz aufs engste zusammenhing, jedoch von seinem Wesen zu trennen ist. Sein Dasein, nicht sein Sein wurde davon betroffen. Damit ergeben sich die dogmatischen Erwägungen über die sogenannte Kenose als außerhalb des Bereiches dieser paulinischen Betrachtung liegend. Namentlich hat der Streit der Tübinger und Gießener im 17. Jahrhundert über κτῆσις, χρῆσις und κρύψις der göttlichen Eigenschaften in der Kenose Jesu im letzten Grunde mit unserer Stelle nichts zu tun und ist nur geschichtlich zu würdigen.

34) Chrysostomos vergleicht (Hom. VI) mit diesem ἡγεῖσθαι das frühere (V. 3): τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας (vgl. Zahn S. 252). Nur wird gerade in Parallele zu diesem bei seiner Auffassung die zusätzliche Hinzufügung desselben im zweiten Fall noch schwerer begreiflich. Denn ist es auch richtig, daß die Christen (V. 3) schon sowieso in Wirklichkeit eins und gleich seien, so liegt doch dort der Nachdruck darauf, daß sie sich dies auch im Bewußtsein halten und sich dementsprechend einschätzen. Hier hingegen nimmt es sich wunderbar aus, daß der Apostel sollte in bezug auf etwas so Selbstverständliches die Beurteilung Jesu hervorgehoben haben, nämlich in bezug darauf, daß die Gottheit Jesu sein von Natur zugehörendes, unentreißbares Eigentum war, und nicht ein Raub. Entweder kommt dann die etwas triviale, das Tun Jesu herabsetzende Deutung heraus: es war ihm dieser Besitz gewiß, er brauchte nicht zu fürchten, ihn zu verlieren (so z. B. schon Chrys. Hom. VII: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, οὐκ ἐδεδοίκει μήτις αὐτὸν ἀφέληται τὸ ἀξίωμα; vgl. Theodoret: τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἔχων ἰσότητα, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε· τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν παρ' ἀξίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων), oder es kommt der verständliche Sinn erst durch die näheren Zusätze hinein, daß Jesus meinte, es nicht wie einen Raub festhalten und behaupten zu müssen — welche Zusätze aber wiederum (s. o.) in der Wendung selbst nicht unmittelbar gegeben sind.

35) Vgl. die erschöpfende philologische Behandlung des Wortes ἁρπαγμός bei Lightfoot S. 133 ff., Zahn S. 251 ff. und Tholuck S. 17 ff. Zu dem bei allen drei gegebenen Stellennachweis ist nichts hinzuzufügen. Die einzige Stelle, welche in der Profan-Gräzität dieses Wort direkt bringt (Plutarch: περὶ παιδῶν ἀγωγῆς c. 15, F), sei der Vollständigkeit wegen auch hier angeführt: καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἠλιδι φευκτέον ἔρωτας, καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν. Hier ist das Wort deutlich aktivisch verwendet. Doch dies kann nicht beweisend sein. Es bricht sich überhaupt je länger je mehr die Erkenntnis Bahn, daß die früher landläufige Unterscheidung: die Substantiva auf μός bezeichnen eine Hand-

lung, die auf μα das Ergebnis einer solchen, zu mechanisch ist. Es ist in der Hinsicht äußerst beachtenswert, wieviel vorsichtiger die Ausdrucksweise in der dritten Auflage von Kühners Grammatik (I, 2, S. 272) gegenüber der früheren lautet: „Subst. auf μός bezeichnen eine Handlung, sind oft aber auch konkreteren Sinnes, und die auf μα bedeuten meistens das Ergebnis der Handlung." Von dieser Formulierung aus leuchtet aber auch sofort ein weiteres ein, daß man sich hüten muß, nun etwa auf der andern Seite die Subst. auf μός, falls sie nicht den einfachen aktivischen Sinn behalten, ohne weiteres gleich denen auf μα zu setzen und auf die abgeschlossene Handlung gehen zu lassen (abgesehen davon, daß das für die auf μα ja auch nicht immer zutrifft). Zahn, dessen Darlegung (S. 251) teilweise dies Mißverständnis hervorzurufen vermag, gibt selber zu, daß ἁρπαγμός hier, sofern es nicht die aktivische Geltung hat, nicht bloß ein ἡρπασμένον, sondern auch ein ἁρπαζόμενον sein kann, und die von ihm (S. 246) angeführten Zitate bestätigen dies der Mehrzahl nach. Mir scheint, wir müssen überhaupt von der Vergleichung mit den Subst. auf μα Abstand nehmen und die auf μός für sich betrachten als solche, die nicht bloß eine Handlung, sondern konkret den Gegenstand derselben meinen können. Würden wir die verschiedenen Paradigmata durchgehen, wie sie Zahn selber gibt (S. 247: βαθμός, γραγμός, βαπτισμός), und wie sie sich bei Grimm (a. a. O. S. 38) finden: διαλογισμός, δασμός, ἁγιασμὸς κτλ., es würde sich uns dies vollends bestätigen (vgl. auch Lipsius im Holtzmannschen Kommentar S. 227). Das einzige, was wir mithin auf Grund der rein sprachlichen, grammatikalischen Erwägung sagen können, ist dies, daß, falls nicht die aktivische Deutung anzunehmen ist, und das Rauben als solches gilt, ἁρπ. auf den Gegenstand geht, der von dem ἁρπάζειν betroffen wird. Es ist ganz allgemein der Gegenstand, bei dem ein ἁρπάζειν statt hat. Auch P. Wendland ist der Meinung, indem er für die ganze Wendung den Anklang an eine sprichwörtliche Redensart heraushebt, daß die konkrete Bedeutung außer allem Zweifel sei (Sitzungsbericht d. Akademie d. Wissensch. 1898, S. 794). Wer das in dem Sinne versteht, als sei dami eine res rapienda gemeint (ἁρπ. — μέλλοντι ἁρπάζεσθαι, vgl. z. B. Lipsius a. a. O.), der versteht gar nicht, was mit dem vorher festgelegten Resultat gesagt ist, und verwischt von neuem die sprachlichen Unterschiede. Er trennt wieder rein willkürlich Handlung und Objekt. Zahn protestiert deshalb mit gutem Grunde so energisch dagegen. Nicht um das ἁρπάζειν an sich handelt es sich, wie man es auch wenden mag — dann müßte die aktivische Fassung bleiben — sondern um den Inhalt desselben, um ein jegliches, für das ein solches in Betracht kommt. Es ist die Sache, bei der das ἁρπ. einzutreten pflegt, und die durch dasselbe charakterisiert wird. Der Gegenstand selbst — das ist in der Regel übersehen worden — bildet das Vergleichungsglied. In diesem Sinne verwandt, könnte es dann auch ohne weiteres neben Ausdrücke treten wie ἑρμαιον, und ist mit diesen, wie auch mit dem lat. rapina, das die Vulgata hier anwendet, zu vergleichen (vgl. Schelling S. 43). Es kommt nur noch darauf an, festzustellen, was unter ἁρπάζειν zu verstehen ist. Darüber handelt die andere Anm. 38.

36) Die erstere Schwierigkeit ist früher von Hofm. selbst zugegeben worden. Er betont (Schriftb. S. 149), daß man ein Sein nicht für ein Tun achten kann. Die Unmöglichkeit, ja Widersinnigkeit dieser Art Verbindung wird namentlich von Haupt (S. 70) und Zahn (S. 247 f.) von letzterem gegen Weiffenbach (S. 25 f.) zur Geltung gebracht. Eigentümlicherweise hat sie Hofm. später doch wieder in Erwägung gezogen (Kom. S. 62). Er hat sie aber in keiner Weise annehmbar zu machen verstanden. Vor allem kommt ihr gegenüber auch die oben erwähnte zweite Schwierigkeit in Betracht, die unter diesen Umständen eintretende Objektslosigkeit des dem Subst. ἁρπ. entnommenen aktivischen Verbums (vgl. Zahn S. 248). Die Verfechter dieser Ansicht liefern dafür den besten Beweis, in dem ängstlichen Bemühen, festzustellen, was denn nun für das ἁρπ. als Gegenstand anzunehmen sei.

37) Cremer umschreibt mit Recht den Gedanken, der bei der Fassung des ἁρπ. = res rapta herauskommt, mit der Wendung: οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἐκράτησεν. Er gelangt von da aus zu dem Ergebnis, daß, sollte dies gesagt sein, es auch hätte ausgedrückt werden müssen. Zum mindesten wäre in diesem Falle ein ὡς zu erwarten gewesen (ὡς ἁρπ.), was Zahn auch indirekt zugibt (S. 253, Anm. 1). Die direkte Verwertung des in ἁρπ. enthaltenen Gedankens geht bei diesem Verständnis verloren (vgl. Hofm. Schriftbew. S. 150).

38) Für den Sprachgebrauch des ἁρπάζειν in dem im Text angegebenen Sinn ist folgendes zu beachten. Raphelius bespricht denselben in seinen 1747 erschienenen Annotationes philologicae in Novum Testamentum ex Xenophonte, Polybio, Arriano et Herodoto collectae, und kommt merkwürdigerweise auch zu dem Ergebnis (II, 503): ἁρπ. non tantum significat alienum vi auferre, sed etiam quod nobis offertur gratumque accidit, id expetendum atque optabile existimare, cupideque et ambabus, quod aiunt, manibus amplecti, eoque cum gaudio uti. Unter den von ihm angeführten Beispielen ist das eine besonders lehrreich, aus Xen. Anab. (VI, 3, 18), woselbst es heißt: τὸ δὲ διαβάντας ὄπισθεν νάπος χαλεπὸν ποιήσασθαι μέλλοντας μάχεσθαι ἆρ' οὐχὶ καὶ ἁρπάσαι ἄξιον; (ist es nicht wert, das auszunutzen?). — Schlagen wir ferner Stephanus (I, 2) nach, so könnte vielleicht das Zitat aus Plato (πολιτεία I, 354 B) hierhergezogen werden, da die Verbindung ἀπογεύονται ἁρπάζοντες dem letzteren lediglich den Sinn des „Gierigen" („raptim", sagt Astius in seinem Lexicon Platonicum) gibt. Mit den im Text angeführten Stellen ist die von Dio Cassius 41, 44 (τὸν καιρὸν ἁρπ.) zu vergleichen. — Im Neuen Testament endlich kommt das Wort (Matth. 11, 12) in Betracht: ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν; dort steht ἁρπ. dem anderen Verbum βιάζω gegenüber, und es ergibt sich am ersten ein verständlicher Sinn bei der Übersetzung: Gewalthaber beuten es aus. — Nun ist es wunderbar, wie sich eine große Anzahl Ausleger von den verschiedensten Auffassungen aus diesem Verständnis des Verbums ἁρπ. und des dazu gehörenden Subst.s annähern. Zahn bemerkt mit Recht (S. 249) gegen Meyer, daß das Objekt des ἁρπ. keineswegs notwendig ein fremder Besitz sein müsse, und führt dafür als Beispiel die echt griechische

Wendung an: τὰ ὅπλα ἅρπ. Nur hätte er diese Erkenntnis noch energischer verwerten können; sie wird für ihn eigentlich belanglos, da es ja für ihn bei dem ἁρπ. auf die abgeschlossene Handlung, auf den vollzogenen Raub hinauskommt. Wiederum Tholuck kommt nach ausführlicher Erörterung des Sprachgebrauchs (S. 19) gleichfalls zu dem Resultat, daß die Wendung gesagt werde de hominibus inopinato lucrum quoddam sive emolumentum nactis idque tam avide capessentibus quam tenaciter retinentibus. Er schlägt dann die Übersetzung vor: es als ein gefundenes Essen (einen guten Fund) ansehen, ähnlich wie Schelling erklärt (S. 43): er achtete die μορφὴ θεοῦ nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn, den er benutzen könnte, oder Usteri (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs S. 314): „er betrachtete diesen Besitz nicht wie einen Fang, den er für sich genießen, stolz und vornehm für sich behalten wollte, was der Fall gewesen wäre, wenn er sich der von Gott ihm aufgetragenen Sendung hätte entziehen wollen." Alle diese Auslegungen kommen der oben vorgeschlagenen Auffassung nahe, nur daß sie hier eine genauere Begründung erfahren zu haben scheint, und das Recht näher nachgewiesen ist, das für sie vorliegt. Ja, selbst von solchen, die eine ganz andersartige Ansicht vertreten, wird gerne als Hilfsbegriff zur Gewinnung eines verständlichen Sinnes die Beziehung auf den eigenen Vorteil und den Genuß, den Jesus von dem εἶναι ἴσα θεῷ hätte haben können, hinzugenommen (vgl. Bengel, Weiffenbach S. 28 ꝛc.). Zu guter Letzt sei noch die Bemerkung Tholucks notiert (S. 3): patres fere omnes tam ante quam post concilium Nicaenum hunc e loco nostro sensum promunt, λόγον nondum incarnatum aequalitatem quam possidebat non sibi in lucro deputavisse. Anderes hat ja schließlich auch nicht die hier gegebene Deutung herausgelesen.

39) Daß sich τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und μορφὴ θεοῦ decken, dafür ist die äußere, rein sprachliche auch schon oben berührte Beobachtung entscheidend, auf die Grimm vor allem mit Nachdruck hingewiesen hat (a. a. O. S. 40), daß so allein der Gegensatz klar herausgestellt wird, um den es sich hier handelt. Denn sei es, daß die zweite Bestimmung (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) von der ersten (μορφὴ θ.) in der Beziehung getrennt wird, daß jene, des näheren auf das Sein bezogen, den bleibenden Besitz meint, der nicht aufgegeben wird (Meyer, Hofm. S. 63: in dem gottgleichen Sein verharrte er bei dem Tausch), oder sei es, daß dies Sein noch als der Zukunft vorbehalten angesehen wird, als das, was Jesus durch Erniedrigung und Erhöhung hindurch erst erlangen sollte (vgl. Cremer, Klöpper S. 121 u. a.), — immer kommt die adversative Fassung der Wendung (οὐχ-ἀλλά) nicht zu ihrem Recht, indem sie entweder überhaupt in der Luft schweben bleibt, und es nicht durchsichtig wird, worauf sie eigentlich geht und was sie einander gegenüberstellt, oder sie über das zunächst Stehende auf das Frühere, auf die μορφή zurückgreifen muß, auf die sie das κενοῦν bezieht. Die konsequente Durchführung des Gegensatzes (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν) gibt auch hier den Ausschlag und verlangt, die Glieder des Vordersatzes eng zusammenzunehmen und ihre Bestimmungen auf das Gleiche gehen zu lassen. — Eben dorthin weist die Wahl der Ausdrücke. Die Wendung τὸ εἶναι ἴσα

θεῷ kann unmöglich auf das Wesen gehen oder das Sein als solches. Schon das dazu gehörende Subst. ἰσότης bezieht sich gern auf die rechtliche Stellung, wie Stephanus (Bd. IV) sagt: saepissime de aequalitate juris dicitur. Das gleiche gilt nach St. und Passow für das Adj., natürlich nur soweit als es für den Gebrauch hier, für die Vergleichung von Personen, in Betracht kommt, — in welcher Beziehung vielleicht die Bemerkungen Zahns dazu von der stets bleibenden quantitativen Grundbestimmung (S. 254) ein wenig der Einschränkung bedürfen. Es läßt sich sagen, daß, während ὅμοιος das Verhältnis der einander Entgegengestellten allein in Betracht zieht, ἴσος stets die Beziehung zu dritten, sei es Verhältnissen, sei es Personen im Auge hat (vgl. Cremer s. v. ὅμοιος). Schon das Adjektiv ἴσος müßte mithin in keiner Weise eine dem Wesen dauernd anhaftende Qualität bezeichnen. Was das betrifft, so hätte es ebensogut heißen können τὸ εἶναι ἴσον θεῷ (Masc., resp. nach Zahn sogar: ἴσος θεῷ). Das bestätigt auch Meyer (S. 62), wenn auch von anderen Voraussetzungen aus und mit anderen Ergebnissen, da er dies εἶναι und die μορφή unterscheidet wie Wesen und Form. Die Anwendung des Adverbs ist angesichts dessen um so merkwürdiger und um so stärker zu beachten. Sie bringt vollends zur Geltung, daß es sich hier um die Stellung handelt, entsprechend dem, wie Schelling die Übersetzung vorschlägt (S. 43): auf gleichem Fuß mit Gott sein. Die rechtliche Äquivalenz, um uns so auszudrücken, wird hier allein in Erwägung gezogen als diejenige, die Jesus aufgab mit der Eintauschung der μορφή gleich dem in der Fremde sich als Knecht verdingenden Königssohn. — Von da aus erledigt sich auch sofort die Frage, die bisweilen aufgeworfen wird (z. B. von de Wette), weshalb, wenn dies zweite sich doch mit dem ersten deckt, es noch in dieser besonderen Fassung hinzugefügt und nicht statt dessen einfach das Demonstrativum τοῦτο gesetzt ist. Es wird ja mit dieser Bestimmung erst das ganze Große klar, was Christus in der μορφὴ θεοῦ besaß, und was es darum war, das er aufgab. Ja, das κενοῦν erhielt so erst seinen vollen Inhalt, weshalb dasselbe gerade auch auf das zunächst Stehende zu beziehen ist, und schon aus dem Grunde dieses als mit der präexistenten Herrlichkeit zusammenfallend und in sie eingeschlossen beurteilt werden muß. Allerdings ist ja auch zu beachten, daß während sonst in diesen Sätzen andauernd das Fehlen des Artikels auffällt (μορφὴ θεοῦ, μορφὴ δούλου, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, σχήματι ὡς ἄνθρωπος), er hier plötzlich gesetzt ist: τὸ εἶναι. Das dient aber nur zur Bestätigung des vorher Gesagten. Der Art. erhält hier eine besondere Pointierung und weist mit Nachdruck auf das erste Glied, auf die μορφὴ θ. zurück, sie gleichsam aufnehmend. Ja, er vertritt fast die Stelle des Dem.s (vgl. Grimm S. 40 gegen Klöpper S. 121). — Wichtig ist auch die Frage, ob und wie weit etwa bei der Aussage von dem εἶναι ἴσα θεῷ des Messias an die Stelle Gen. 3, 5 (כֵּאלֹהִים) zu denken ist: eritis sicut deus. Die Möglichkeit tritt zurück bei dem rechten Verständnis jener Aussage, wie es hier vertreten ist, da das εἶναι dann ja nicht etwas ist, das Christus noch vor Augen steht und ihm als Ziel vorgehalten wird, in welchem Falle gerne der

Vergleich mit Hebr. 12, 2 herangezogen wird, sondern es das ist, was ihm schon zugehört und das er nun in königlicher Machtvollkommenheit aufgibt. Die Situation ist also gerade die umgekehrte, wie bei Adam und darum kaum mit ihr zu vergleichen. Jedenfalls liegt die nähere Ausführung dieses Gedankens, wie sie C. N. Kähler gibt (Stud. u. Krit. 1857, S. 99 ff., vgl. auch Ernesti, Stud. u. Krit. 1848, S. 889, Beyschlag, Stud. u. Krit. 1860, S. 470 f. und Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Theol. 1871, S. 196), mit der Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adams, völlig außerhalb des Rahmens der einfach gedeuteten Worte des Apostels. Grimm sagt sehr zutreffend (a. a. O. S. 43): „Wie hätte Paulus eine so bedeutungsvolle gegensätzliche Beziehung ohne die leiseste Andeutung, wie etwa durch ὡς οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι nach οὐχ oder ἡγήσατο lassen können? Auch pflegt er sich sonst in Anspielungen an Stellen des A. T., die er bei den Lesern als bekannt voraussetzt, der septuagintalen Ausdrücke zu bedienen; er würde also hier statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ wohl gesagt haben τὸ ἔσεσθαι ὡς θεόν in Anspielung an Gen. 3, 5" (vgl. Weiß S. 150). Auch die Bemerkung Weiffenbachs, die gegen die futurische Fassung dieses εἶναι ἴσα θεῷ überhaupt geht (S. 10), sei notiert, daß dann statt des einfachen εἶναι ein γίγνεσθαι oder γενήσεσθαι zu erwarten gewesen wäre, oder die Aussage ganz anders hätte lauten müssen.

40) Das Beispiel von der Joh. 13 erzählten Fußwaschung wird von den Kirchenvätern besonders gern zur Illustrierung der paulinischen Aussage hier herangezogen, besonders auch von Chrys. (Hom. VII). Auch das Wort (Mark. 10, 45) ist in Erinnerung zu bringen: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Fast als hätte ihm dieser Ausspruch Jesu in den Ohren gelegen, nehmen sich die Ausführungen des Apostels hier aus.

41) Was die Verbindung der Partizipien im Relativ-Satz betrifft, so sind fast alle dabei in Betracht kommenden Möglichkeiten in Erwägung gezogen, von Hofmann an, der das erste Glied mit dem Partizip λαβών abschließen will und die beiden anderen Partizipien zu dem Folgenden zieht, mit ihnen einen neuen Satz beginnend (Schriftbew. S. 151 und Kom. S. 64 unter Vergleichung mit Hebr. 10, 22), bis auf Weiffenbach, der im Gegenteil die beiden Partizipien dem ersten subordiniert und eng zu demselben gehören läßt und der darum mit ἐταπείνωσεν neu einsetzt (S. 32 vgl. Luthers Übersetzung). Was für die oben vorgeschlagene Konstruktion — mit καὶ beginnt das zweite Glied in regelrechter Fortsetzung des Relativsatzes — entscheidend sein mag, ist außer dem Angegebenen noch folgendes. Einmal ist schon Grimms Bemerkung (S. 46 f.) dahin weisend, daß, während μορφὴν δούλου λαβεῖν und ἐν ὁμοιώματι γενέσθαι etwas aussagen, das dem κενοῦν gleichzeitig ist, die Wendung σχήματι εὑρ. ꝛc. auf etwas geht, das erst nachfolgt und sich auf eine spätere Zeit bezieht. Sie fassen Vorgänge ins Auge, die zeitlich völlig auseinanderliegen. Sie gehören aber zweitens auch inhaltlich nicht zusammen, worauf Klöpper (S. 127) aufmerksam macht: „λαβών und γενόμενος sind modale Verwirklichungsakte des im temp. fin. (ἑαυτ. ἐκέν.) gegebenen grundlegenden Aktes; dagegen weist

die Erinnerung daran, daß die bezügliche Person als das, wozu sie sich gemacht habe, in Rücksicht auf ihren Habitus als Mensch auch wirklich von anderen erfunden worden sei, auf ein Moment hin, das wenigstens nicht allein von den Willensverfügungen des bezüglichen Subjektes abhing." Was drittens den von den Vertretern der anderen Konstruktion erhobenen Einwand betrifft, ὁμοίωμα und σχῆμα gehörten zusammen, als zwei einander entsprechende Seiten einer Sache, so ist darüber schon oben gesprochen worden. Es ist hier nur noch hinzuzufügen, daß die erwähnte Bemerkung Hofm.s sich in seinem Kom. z. Römerbrief (zu 12, 2 S. 514 f.) findet, und daß für das Verhältnis von μορφή und σχῆμα Lightfoots Ausführungen (S. 127 ff.) zu vergleichen sind, sowie die von Trench (Synonyma des N. T., in der Übersetzung S. 172 ff.). Der letztere legt seiner Betrachtung gerade unsere Stelle zugrunde und weist unter Hinzuziehung der Verba: μετασχηματίζειν und μεταμορφοῦν (Röm. 12, 2) nach, wie viel umfassender und tiefer greifend μορφή gegenüber σχῆμα ist. μορφή meint das ganze, σχῆμα das einzelne. Theodoret: μορφὴ ἀληθῶν πραγμάτων σημαντική, τὸ δὲ σχῆμα εὐδιάλυτον χρῆμα. „Die μορφὴ gehört zum Wesen eines Dings (ohne das Wesen selbst zu sein), σχῆμα ist das Accidens, das nicht mit der quidditas zu tun hat, sondern mit der qualitas" (vgl. die von Klöpper S. 127 aus Josephus angeführten Stellen). Daß hier nun aber darum doch nicht der Gedanke etwa vorliegt, daß Jesus „nur" der äußeren Haltung und dem Gebaren nach Mensch gewesen sei, ohne es dem Wesen nach zu sein, sondern daß entsprechend dem Vorhergehenden hier auch gerade die Wirklichkeit, und zwar die volle Wirklichkeit seines Menschseins hervorgehoben wird, dafür bürgt die ganze Wendung, in der die Aussage gehalten ist. Die Verbindung mit εὑρίσκεσθαι schließt die Konstatierung einer Tatsache ein. Die Stellen Matth. 1, 18. Röm. 7, 10 bestätigen das (vgl. Winer[7] S. 572). Und der Zusatz ὡς statt des einfachen Nominativs ändert daran nichts. Er war in diesem Zusammenhange unerläßlich, von dem ausgesagt, von dem all das Vorhergehende gegolten hat, und der ja nicht nur Mensch war. Er darf weder im Sinne des Doketismus verwertet werden noch zur Begründung der Zweinaturenlehre. Er sagt einfach aus, als was Christus erkannt wurde, und wird von Weiß zutreffend mit dem sogenannten כְּ veritatis verglichen (S. 154). — Alles dies zusammengenommen führt auf das Schlußergebnis, daß in der Tat nichts dagegen spricht, es vielmehr am meisten für sich hat, mit καί das zweite Glied des Relativsatzes seinen Anfang nehmen zu lassen (Zahn S. 263, Holsten S. 452, Lipsius S. 228). σχῆμα ist dann mit Bengel am besten wiederzugeben als habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones.

42) Bengel macht auf die Beziehungen aufmerksam, die in den einzelnen Ausdrücken dieses zweiten Gliedes zu dem ersten, zu der Sklavenschaft, vorliegen: oboedientia servum decet; cruce servi solebant affici. Auch von da aus ergibt sich die Erkenntnis, wie allgemein die Aussage gemeint ist, nicht in spezieller Beziehung etwa gar auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz oder dgl. Auch das wird verständlich, wie von einem γίγνεσθαι in dieser Beziehung geredet werden kann (γενόμενος ὑπήκοος).

Es liegt das auf einer Linie mit dem vorhergehenden γενόμενος (ἐν. ὁμ. ἀνθρ.), und schließt also nicht den Gedanken der sittlichen Entwicklung ein, zumal es sich ja hier um die allgemeine Haltung der Unterwürfigkeit handelt, die Jesus in seiner Sklavenstellung einnahm. Deswegen geht es auch nicht an, die Wendung auseinanderzureißen, wie es von seiten derer geschieht, welche die Frage erheben, wozu die Bestimmung μέχρι θανάτου gehört, ob zu dem Hauptverbum ἐταπείνωσεν oder zu dem Partizipium γενόμενος. Das heißt, den engen Zusammenhang verkennen, den die Verbindung darstellt, in der ein Glied das andere erklärt. μέχρι θανάτου gehört zu der ganzen Aussage. Ja, das gilt in einem Umfange, daß das Schwergewicht gerade auf dieser letzten Bestimmung liegt, und es in diesem zweiten Gliede des Relativsatzes schließlich auf eine Kennzeichnung des Todesleidens vor allem hinauskommt, das als dieser Gehorsamsakt gewertet wird (vgl. Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8). Das beweist ja auch die steigernde Wiederholung: θανάτου δὲ σταυροῦ. Vgl. zu diesem steigernden, erläuternden δέ Winer⁷ S. 412.

43) Die Korrespondenz der zweiten mit διὸ δ anhebenden Hälfte mit der ersten ist möglichst eng zu fassen. Auch die Hinzufügung der Partikel καί weist darauf. Sie läßt sich direkt mit einem Ausdruck wie vicissim wiedergeben (Winer S. 408) und betont das voll Entsprechende des jedesmaligen Geschehens. Bengel führt das noch im einzelnen durch und vergleicht die einzelnen Momente miteinander: ὑπερύψωσεν — sic compensata est humiliatio; καὶ ἐχαρίσατο — sic compensata est exinanitio. Jedenfalls steht die rückhaltlose Unterordnung des Sohnes für den Verfasser in, sagen wir ruhig, kongruentem Verhältnis zu der unbeschränkten Gnadenmitteilung des Vaters. Er entleerte sich, darum füllte ihn Gottes Gnade (ἐχαρίσατο), wie wir schon die betonte Voranstellung des Subjektes ὁ θεός beachteten und sie als dem ἑαυτόν der Verbindung ἑαυτὸν ἐκένωσεν gegenüberstehend fanden. Das Johannesevangelium gibt zu diesem hier im Mittelpunkt stehenden Gedanken die beste Illustration, da es Jesus schildert als den, der nichts von sich selber will und alles von Gott erhält und dadurch den Vater verherrlicht. Das Wort Jesu erstrahlt hier in seinem vollen Glanze (Matth. 23, 12): ὅστις ταπεινώσει ἑαυτόν, ὑψωθήσεται.

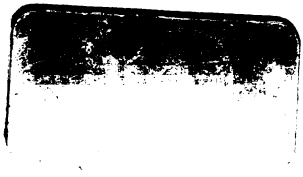
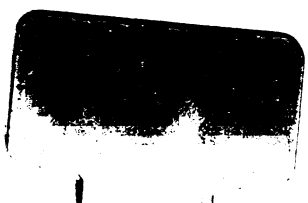
44) Soli deo gloria — darauf kommt es für den Apostel bei seiner Betrachtung in Summa hinaus. Das gilt aber nicht bloß im Sinne der herkömmlichen Doxologie, die er gern an das Ende derartiger wichtiger Abschnitte stellt (Röm. 11, 36. Epheſ. 3, 21. Phil. 1, 11). Sondern das hat hier seine besondere Bedeutung. Es ist daran zu denken, daß die Betrachtung ausging von der Warnung vor der κενοδοξία, von der Mahnung, sie sollten nicht eitler Ehre geizig sein. Dem gegenüber steht dies andere Ziel, als das höchste: Gottes Ehre. Ihr hat der Heilsgang Jesu gedient, und weil er darin seine Spitze hatte, hat er tatsächlich das Heil realisiert. Wir erkennen so sofort, wie müßig es ist, die Frage aufzuwerfen, wozu denn eigentlich diese Bestimmung (εἰς δόξαν κτλ.) gehört. Sie gehört zu der ganzen Aussage. — Eine weitere Folgerung, die sich damit ergibt, ist die, daß die beiden letzten Verben κάμψῃ καὶ ἐξομολογήσεται koordiniert von

dem Finale ἵνα abhängen, und daß dies auch gilt, selbst wenn das zweite Verbum nach der wahrscheinlichen Lesart im Indikativ Fut. zu schreiben ist. Nach Winer⁷ S. 271 ist das nicht unmöglich in solchen Fällen, da es auf einen dauernden Zustand hinauskommt. — Ein letztes vermag uns noch das rechte Verständnis dieses Schlusses unserer Stelle zu lehren, was nämlich die Anbetung Jesu betrifft. Die vielfach erwogene Frage, ob sie überhaupt hier vom Apostel ins Auge gefaßt werde, und wieweit sie für ihn gelte, beantwortet sich am ersten von der doppelten Erwägung aus: Die Anbetung Jesu hat für Paulus nur ihr Recht, soweit sie in Gott ihr Ziel hat und in seiner Verherrlichung, sie soll ihn nicht verdunkeln, sondern verklären; und wiederum sie ist für Paulus selbstverständlich, weil Jesus unmittelbar zu Gott gehört und in ihm gerade Gottes δόξα erstrahlt. Mag man auch Bedenken tragen, sie in der Wendung angedeutet zu finden: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ; sie ist sicher in der Verleihung des κύριος-Prädikates gegeben, wie dieselbe hier als das Ziel der Entwicklung erscheint, zusammenfallend mit der vollen Enthüllung der δόξα Gottes.

45) Hoc est vere de nobis agere, aliorum curam pro eorum salute suscipere (Victorin a. a. O. S. 59).

46) Eine gewisse Berührung hat hier statt mit den Ausführungen Thieme's über ταπεινοφροσύνη Phil. 2 und Röm. 12 (Z. N. W. 1907, S. 9 ff.); nur daß auch hier im Anschluß an den mißverstandenen V. 5 zu ängstlich die Parallele festgehalten wird zwischen Christus und den Gläubigen. Sie ist natürlich vorhanden, aber sie ist nicht entscheidend, gerade auch bei der Wendung nicht, welche Th. dem Gedanken gibt: ταπ. — der Willigkeit zu niedriger Gesinnung. Wenn er nun aber diese Rangstreitigkeiten gegenüber betont wissen will, so erhält sie ein merkwürdig äußerliches Gepräge. Es ist hinzuzufügen, in welcher Beziehung sich jene den Rang ablaufen, und daß sie es gerade in ihrem Christentum einander zuvorzutun suchen. Das ist ihre κενοδοξία, die allerdings so auf etwas Berechtigtem beruht (vgl. Thieme S. 20), die aber schließlich in leere Ruhmsucht ausartet. Dem gegenüber gilt es, φρονεῖν εἰς τὸ ταπεινὸν εἶναι (Röm. 12, 3 und 16). Dem gegenüber hat ja auch der Apostel gleich zu Anfang betont, daß er ihrer aller in der gleichen Weise gedenke, nicht einzelner besonders, und daß er sie alle mit seinem Dank umschließe. Die merkwürdig nachdrucksvolle, immer wiederkehrende universale Beziehung, die der Apostel dort zu Beginn (1, 3 ff.) seinen Worten gibt, erklärt sich am besten von diesem Gesichtspunkt aus. Das trifft dann auch wieder mit dem für uns hier entscheidenden Gedanken zusammen, daß Christus der Herr aller ist, und zwar aller ohne Ausnahme und ohne Unterschied.

3 2044 052 831 575



3 2044 052 831 575